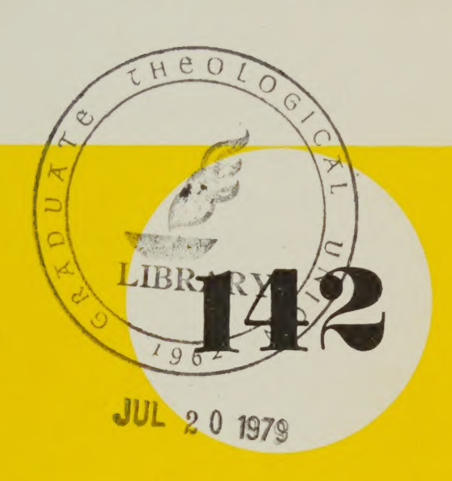
ISSN 0024 - 7359

lumière & vie



entre le pouvoir et l'amour

la charité partagée

bernard dompnier
renaud dulong
michel gillet
nicole girardot
bernard lauret
pierre thibaudet

paraît cinq fois par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

CONDITIONS D'ABONNEMENT 1979

	France	Etranger
Normal	90 f.	100 f.
Soutien	100 f.	110 f.
Solidarité	120 f.	130 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, Libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMERO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie

tél. (78) 42-66-83

sommaire

entre le pouvoir et l'amour : la charité partagée

les livres

tome XXVIII avril - mai 1979 n° 142

la charité comme phénomène humain

Chacun rêve d'une parole simple sur la charité. Sans le faire exprès, certains y parviennent, des simples qui en vivent. Mais ceux qui en traitent expressément n'ont pas la prétention de croire que leurs discours laborieux les installeront au cœur du « mystère de la charité » qui n'est affaire ni de labeurs ni de discours. C'est donc comme une recherche sur ses conditions de réalisation *que ce cahier est conçu. La cohérence des diverses approches est donnée dans le projet de départ : repérer l'impact de la charité dans l'histoire selon deux coordonnées qui définissent le monde de l'homme,* le pouvoir et l'amour.

Pour que la fécondité de ce choix puisse se déployer, pouvoir et amour ne seront pas pris comme deux grandeurs antagonistes de force égale, encore moins comme deux principes d'explication, à la façon manichéenne, dont l'un, tout mauvais, ne pourrait qu'être contesté par l'autre, forcément bon. Car l'un n'a rien à envier à l'autre ni pour l'ambiguïté, ni pour la valeur heuristique. Qu'ils se montrent dans les émergences des situations concrètes ou qu'ils se cachent dans le réseau de leurs conditionnements, ils ont tous deux quelque chose à voir avec le désir *et avec* la société.

Leur étroite et mouvante imbrication donne sa trame à l'exercice effectif de la charité : privilégier exclusivement la voie de l'amour pour aborder la charité, qui est une forme d'amour, conduirait à la manquer parce que ce serait méconnaître l'amour lui-même, qui est une forme de pouvoir. Les modalités de leur apparition et de leur durée sont trop intrinsèquement liées, sans dénouement possible, pour qu'elles ne marquent pas celles du phénomène « charité », qu'on l'appréhende sous l'angle historique, psychologique ou théologique.

Dans la culture française, le « grand siècle » livre une souche de références très utilisée par les nostalgiques d'un âge d'or de la charité. L'analyse de Bernard Dompnier oblige à critiquer cette facilité. Entre un Etat qui entend instaurer pour son compte l'ordre chrétien et une Eglise qui se cabre devant la perte de son « ministère » de l'assistance, il y a plus de rivalité que de sainte émulation pour se répartir les « œuvres », donc le pouvoir réel auprès du peuple. Tout jugement naïf sur les raisons de se réclamer de la charité chrétienne est désormais mystificateur. Lorsqu'au XIXe siècle l'enjeu politique se déclare ouvertement, il laisse aux Eglises les fonctions de suppléance *dont elles se satisferont jusqu'à présent.*

Disons plutôt jusqu'à un passé récent. A travers les étapes de la reconversion relatée par Nicole Girardot, beaucoup retrouveront des constantes de leur propre prise de conscience.

Ainsi le service éducatif, finalité de nombreuses congrégations, n'est jamais pure charité ; indissociable d'intérêts idéologiques et politiques, il sert à maintenir une emprise de l'Eglise sur certaines couches de la société. Quant à la dynamique de la sécularisation, elle fait éclater dans les communautés religieuses des conflits qui en disent long sur les rapports du pouvoir et de l'amour.

Confrontés depuis un demi-siècle à des mutations agressantes dont ces nouveaux types d'engagement sont un symptôme, les organismes d'Eglise ont su affiner leurs réflexes. En sociologue, Renaud Dulong étudie les mécanismes d'interventions ecclésiales dans le débat politique. Pour que les risques de rupture inhérents à tout affrontement ne se répercutent pas en son sein, l'Eglise préfère se replier derrière la ligne qui sépare l'exercice bien ordonné d'une charité qui commence par soi-même et les exigences d'un amour compromettant, rendant prochains les plus lointains. Ce en quoi d'ailleurs elle ne fait que se montrer très humaine.

Si on suit en effet le regard porté par Michel Gillet sur le jeu détraqué du pouvoir et de l'amour, ne voit-on pas l'homme cherchant à fuir par tous les moyens le désir de l'autre ? *Par le pouvoir et ses discours, par le dévouement et ses tyrannies, l'autre est réduit à l'état d'objet, jusque dans son désir, pour être mieux maîtrisé, tant est forte la peur d'être détruit par l'altérité. A ce niveau d'analyse, rien n'autorise à parler d'amour, encore moins de charité. Car si le jeu est truqué, c'est qu'y circule de la fausse monnaie,* surtout celle des mots. *Pourtant il n'en est pas d'autres que l'on puisse utiliser. Dès lors, sans oublier les décapages précédents, il faut oser, avec Pierre Thibaudet, parler de l'expérience amoureuse, ne serait-ce que pour dire comment elle se reconnaît pétrie des mêmes pulsions que le pouvoir et cependant dotée de la faculté de le démythifier. De ce pas, il faut oser aussi reparler de la charité ; la brèche qu'elle ouvre ne la désigne pas pour un simple rôle de contestation spirituelle, elle la destine à être une mise à l'épreuve du désir et du pouvoir à la fois. Elle nous délivre de la peur d'être altérés.*

N'est-ce pas ce que voulait Jésus par le commandement nouveau : pousser jusqu'au bout la capacité d'altérer et d'être altéré par l'autre ? *Bernard Lauret reprend les attitudes, les paroles et surtout la Pâque de Jésus pour montrer comment il dérange tout compromis avec le pouvoir et avec l'amour et les instaure dans leur vérité humaine, c'est-à-dire* dans leurs contradictions. *Il ne les a pas abolies, il les a vécues, comme chacun, prouvant ainsi que c'est en elles que s'inscrit le don de Dieu, qui est pouvoir d'aimer.*

Nous remercions vivement les lecteurs qui ont répondu généreusement à la lettre d'un missionnaire publiée dans notre numéro 139. Nous remercions aussi pour leur fidélité ceux qui ont renouvelé leur abonnement. Les autres savent que nous attendons d'eux qu'ils ne tardent pas trop à le faire.

Ont collaboré à ce numéro

Bernard DOMPNIER, enseignant d'histoire à l'Université de Clermont-Ferrand, spécialiste de l'histoire religieuse du XVII[e] siècle français.

Renaud DULONG, chercheur au C.N.R.S., membre du Centre d'Etudes des Mouvements Sociaux, Paris.

Michel GILLET, médecin psychiatre, du Comité d'élaboration de *Lumière et Vie*, Lyon.

Nicole GIRARDOT, bibliothécaire, Grenoble.

Bernard LAURET, théologien, du Comité d'élaboration de *Lumière et Vie*, Paris.

Pierre THIBAUDET, travailleur social, chargé de la formation, Lyon.

le XVIIe siècle français : quand tout pouvoir se nommait charité

Le XVII*e siècle est généralement considéré comme le siècle de la charité, au cours duquel l'Eglise multiplie les « œuvres » en faveur des nécessiteux. Forte d'une longue tradition et orientée vers des expressions concrètes de la vie chrétienne par la Réforme tridentine, l'Eglise manifeste en ce domaine une particulière vitalité, d'autant que le pauvre est alors présenté comme le représentant du Christ. Mais cet article voudrait montrer que le concept de charité connaît alors une remarquable extension et que, tandis que l'image du pauvre se transforme, se développe la notion de charité spirituelle qui reflète le souci de faire adopter par tous les comportements « chrétiens » ou conformes aux souhaits des élites sociales. Dès lors, tous ceux qui détiennent une parcelle de pouvoir annoncent agir par charité. Tous collaborent à une œuvre qui, dépouillée de sa façade charitable, a pour nom ordre social.*

Notre siècle, toujours soucieux d'affirmer sa supériorité sur ceux qui l'ont précédé, veut tirer de l'histoire des éléments susceptibles de conforter cette bonne conscience. L'histoire de l'assistance n'échappe pas à cette règle. Un éminent historien du droit écrivait naguère que « *chaque siècle a vu se perfectionner, dans notre société, les moyens mis en œuvre pour protéger et secourir tous ceux qui, à un titre quelconque, sont dans le besoin* »[1].

Heureux siècle que le nôtre ! Les efforts de nos ancêtres nous valent d'être à l'abri de nombreux problèmes, leur imagination a mis au point *la* solution aux diverses « misères », et leur combat passé nous vaut aujourd'hui une société solidaire. Comme le déclarait un orateur de la Semaine Sociale de 1928, « *la justice d'aujourd'hui, c'est la charité d'hier* »[2].

1. J. IMBERT, « L'assistance et les œuvres », **La France et les Français** (Encyclopédie de la Pléiade), p. 400.
2. R. P. GILLET, **Semaine Sociale de France** (Session de Paris, 1928), p. 132.

Dans notre sereine certitude de supériorité, nous n'oublions donc pas nos chers ancêtres qui, par leur charité, ont permis notre bel équilibre actuel. Parmi eux, de ce point de vue, les contemporains de Louis XIII et de Louis XIV ont une place de choix. Bien souvent, certes, le Français d'aujourd'hui aurait quelque difficulté à expliquer pourquoi c'est le XVIIe siècle qui est, dans son jeu de l'oie de la civilisation, le « siècle de la charité » ; il sait cependant à coup sûr, qu'il soit croyant ou non, que l'effigie qui figure sur cette case est celle du bon Monsieur Vincent, « le grand saint du grand siècle », le saint patron de toutes les « œuvres » de charité. Dès qu'il est question de charité, c'est vers Vincent de Paul que tous les esprits se tournent. En 1928, lorsque les Semaines Sociales choisirent de s'intéresser à ces problèmes, la leçon d'ouverture se terminait par son invocation : « *que n'avons-nous le génie et le cœur d'un saint Vincent de Paul ! La France a besoin de saints* ». Certains orateurs s'enflammèrent davantage et l'un d'eux s'écria : « *Ah ! si nous étions des saint Vincent de Paul, la question sociale serait vite résolue !* »[3].

Et pourtant ?... Le XVIIe siècle n'est-il pas aussi celui de la « cabale des dévots » qui, au nom de l'amour du prochain, prôna l'« enfermement » des pauvres ? Un certain Vincent de Paul ne fut-il pas lié à cette cabale ? N'est-ce pas aussi le siècle qui vit un « roi très-chrétien » (qui faisait figurer « l'amour de ses sujets » dans les préambules de ses édits) envoyer les dragons chez ses sujets de confession réformée ? La charité avait mille visages... Sans doute parce qu'elle avait épousé le pouvoir.

I

l'église et la charité au XVIIe siècle

Dans la France du XVIIe siècle, l'assistance aux pauvres était reconnue comme une des missions de l'Eglise. L'institution contrôlait la plupart des établissements de secours ; au niveau individuel, c'était plus par un pieux mobile que pour soulager concrètement son frère que le Français d'alors donnait une aumône à quelque pauvre à la sortie de la messe dominicale ou léguait, par testament, une partie de ses biens à quelque hôpital. L'assistance était donc dans sa totalité sous le signe de la religion qui l'investissait jusque dans la terminologie : elle était la « charité ».

3. **Ibid.**, pp. 79 et 131.

la tradition charitable

Cette prise en charge par l'Eglise du problème des pauvres ne faisait pas problème pour la mentalité du temps. Une tradition pluriséculaire l'avait ancrée dans tous les esprits. Aujourd'hui encore, d'ailleurs, n'est-ce pas « la charité » que réclame le mendiant ancien style qui ne s'est pas encore reconverti au « t'as-pas cent balles » ?

Globalement, c'est à partir du moment où l'Eglise s'est confondue avec la cité et où le peuple chrétien n'a formé qu'une seule et même entité avec la société, que l'Eglise s'est trouvée face à la responsabilité de l'assistance. La solidarité entre frères qui avait pris naissance très tôt dans les communautés chrétiennes sous la forme des secours distribués par les diacres fut à l'origine de cette mission qu'allait assumer l'Eglise pendant des siècles. La solidarité était étendue à l'ensemble de la société, unanimement chrétienne, ou du moins prise en charge par l'Eglise. L'Eglise remplissait dès lors dans la société globale la fonction que certains membres avaient exercée en son sein ; l'institution-Eglise devenait ministère dans la société.

Plus précisément, dès l'époque mérovingienne apparaissent en France les premiers établissements hospitaliers et, à la même époque, est affirmé le rôle de contrôle, sinon de direction, des évêques à l'égard de ces établissements[4]. Peu après, naissent les premières confréries de charité. Mais c'est surtout à partir du XIIe siècle que les institutions se développent et se perfectionnent. Une ébauche de spécialisation apparaît alors, face à la diversité des besoins qui se manifestent ; il faut, en effet, accueillir pauvres, malades et lépreux, mais on ne peut les rassembler dans les mêmes établissements ; il faut aussi donner un asile et quelques secours aux pèlerins désormais nombreux. Dans tous ces hôpitaux, hospices ou hôtels-Dieu, des communautés aux règles de vie quasi monastiques se forment pour gérer les biens et procurer les secours. Bientôt se créent des ordres voués à la charité, tel l'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, dit de Malte. Pendant deux à trois siècles, jusqu'aux difficultés économiques et politiques de la seconde moitié du XIVe siècle, l'Eglise consacra une part importante de ses forces aux institutions charitables.

Mais, à la fin du Moyen Age, les revenus des fondations pieuses devinrent plus difficiles à percevoir ; quant au quart de tous les revenus ecclésias-

4. Pour cette organisation de l'assistance au Moyen Age, on peut se reporter à l'article déjà cité de J. Imbert.

tiques qui devait être consacré à la charité, les pauvres n'en perçurent vraisemblablement jamais l'intégralité. Le principe du moins en restait sauf et la perception de la dîme se fit jusqu'à la Révolution française pour l'entretien du clergé et, théoriquement, le financement des secours aux pauvres.

le siècle des œuvres

Forte de cette tradition, l'Eglise développa au XVIIe siècle diverses formes d'assistance qu'on ne saurait restreindre aux initiatives de quelques personnalités. C'est un grand nombre de chrétiens, et plus particulièrement de nombreux ecclésiastiques, qui furent animés d'un véritable zèle à l'égard des plus démunis. Le développement d'une conception très concrète des exigences du christianisme est un des aspects du renouveau de la vie religieuse qui suit le concile de Trente. On peut même penser que l'essor de la charité est un des signes de la pénétration de la Réforme tridentine.

La Réforme catholique met l'accent, comme les Réformes protestantes, sur le salut individuel mais, pour sa part, elle invite de manière pressante les fidèles à contribuer à leur justification par une existence exemplaire : « jeûne, *aumônes,* prières et autres exercices de la vie spirituelle » sont ainsi les éléments de la satisfaction qui est partie intégrante de la pénitence. De plus, dans un contexte de coexistence (et donc de compétition) confessionnelle, l'Eglise catholique devait se montrer attentive aux pauvres ; il fallait qu'elle soit généreuse dispensatrice des biens qui leur étaient théoriquement destinés et que les protestants prétendaient être utilisés à l'entretien de l'oisiveté des clercs. Ce contexte de focalisation sur la morale et les œuvres était la condition de l'étonnant foisonnement d'initiatives de charité que connut le XVIIe siècle.

C'est évidemment ici qu'apparaît la figure de Vincent de Paul, avec la fondation des Dames et des Filles de la Charité, avec aussi celle des Prêtres de la Mission. Vincent cherche à venir en aide à tous ceux qui connaissent la misère, des enfants abandonnés aux galériens, en passant par les habitants des provinces dévastées, pour lesquelles il nomme un « intendant général de la Charité ».

Mais Monsieur Vincent n'est que la figure de proue. Un peu masqué par le rôle national et la multiplicité des initiatives du fondateur des Lazaristes, il y a le dévouement aux pauvres quotidien et obscur de tous ceux qui en firent un des axes de leur existence chrétienne. De nouvelles congrégations se consacrent entièrement aux pauvres : Sœurs

de Saint-Joseph du Père Médailhe, Frères des Ecoles chrétiennes... Des clercs s'enrôlent dans les sociétés de missionnaires, plus ou moins proches de celle de Vincent de Paul, que fondent en divers points du royaume des ecclésiastiques zélés (Jean Eudes, Christophe Authier...). L'attention qui est portée par le XVIIe siècle au peuple des campagnes n'est pas étrangère, même si elle ne saurait s'y réduire, à ce développement de la charité sous ses diverses formes. D'autre part, l'essor des familles réformées des Ordres mendiants qui actualisent l'idée d'une pauvreté volontaire pour le service des pauvres contribue lui aussi à la propagation de l'idée d'une perfection chrétienne fondée sur la charité : ces religieux sont aussi missionnaires des campagnes ; surtout on les voit, tels les Capucins, porter secours au peuple dans les villes atteintes de la peste, abandonnées par les bourgeois.

La tradition charitable se trouve donc réactualisée au XVIIe siècle.

le pauvre, représentant de dieu

Si, au XVIIe siècle, l'institution ecclésiastique consacre tant d'efforts à l'aide aux miséreux et invite les fidèles à y participer largement par leurs aumônes ou par des fondations, c'est aussi parce que le pauvre, dans son dénuement, est l'image et le représentant du Christ. Bossuet ne déclare-t-il pas que le Christ demeure présent à son Eglise, et par l'Eucharistie, et par les pauvres ?

Les prédicateurs du XVIIe siècle, lorsqu'ils abordent la question de l'aumône ou de « *l'éminente dignité des pauvres* », incitent leurs auditeurs à la charité en développant ce thème. Bourdaloue se réfère à saint Jean Chrysostome pour demander d'écouter la voix des pauvres comme la voix de Jésus-Christ, « *les recevoir comme Jésus-Christ* ».

Vincent de Paul, dans un entretien « sur l'esprit de foi », formule la même idée de manière encore plus nette :

« *Je ne dois pas considérer un pauvre paysan ou une pauvre femme selon leur extérieur, ni selon ce qui paraît de la portée de leur esprit ; d'autant que bien souvent ils n'ont pas presque la figure, ni l'esprit des personnes raisonnables, tant ils sont grossiers et terrestres. Mais tournez la médaille, et vous verrez par les lumières de la foi que le Fils de Dieu, qui a voulu être pauvre, nous est représenté par ces pauvres.* »

Obéissants au précepte de l'Evangile (Mt 25, 45-46), les riches assurent leur salut mais se rendent aussi participants de l'œuvre divine : l'aumône est une « *dette dont... s'acquitte* » le riche car les détenteurs de richesses

ne sont que les « *dispensateurs* » des biens que Dieu les a chargés de gérer. Ils sont « *les substituts, les ministres et les coopérateurs de sa providence à l'égard des pauvres* » (Bourdaloue).

Quant aux pauvres, ils doivent accepter avec patience leur condition bienheureuse. Bourdaloue leur explique qu'elle est « *relevée* ».
« *S'il a plu à la providence de votre Dieu de vous faire naître dans les derniers rangs, c'est ainsi qu'il a su, par son précepte et par les termes dans lesquels il l'a énoncé, vous dédommager de cette bassesse apparente. Qui vous méprise, le méprise.* »

La charité ne vise pas à une transformation radicale du sort des pauvres ; il ne s'agit que d'alléger leurs souffrances. D'ailleurs, « *il fallait qu'il y eut des pauvres, afin qu'il y eût dans la société humaine de la subordination et de l'ordre* » (Bourdaloue).

Le devoir des riches envers les miséreux a donc une double fonction sociale : assurer aux pauvres un « minimum vital » et, surtout, affirmer que quelles que soient les apparences matérielles, les pauvres ne sont pas des exclus de la société ; ils ont, dans leur condition, une place dans la structure sociale qui est le corps mystique du Christ. C'est un immense pouvoir que confère aux riches leur mission divine à l'égard des pauvres ; ils en sont les *créateurs :*
« *Qui nous donnera que nous entendions le plaisir de donner la vie ? Qui nous donnera, chrétiens, que nos cœurs soient comblés de l'onction du Saint-Esprit, pour goûter ce plaisir sublime de soulager les misérables, de consoler Jésus-Christ qui souffre en eux, de faire reposer, dit le saint Apôtre, leurs entrailles affamées ?... Ha ! que ce plaisir est saint !...* » (Bossuet, *Sermon du mauvais riche*).

La charité pouvait ainsi revêtir bien d'autres formes que la seule aumône matérielle.

II

évolution du regard sur le pauvre

Tandis que l'Eglise maintient pour l'essentiel, tout au long du XVIIe siècle (et encore au-delà), le discours qu'elle tient sur l'aumône, d'autres visions du pauvre connaissent un important essor et contribuent à l'évolution des attitudes. Plus dures à l'égard du pauvre, ces idées doivent une part de leur développement à l'obsédante présence de la misère au XVIIe siècle.

des pauvres à foison

Pour les historiens d'aujourd'hui, le XVIIe siècle est un siècle « tragique » ; derrière la façade de la vie de cour et des chefs-d'œuvre littéraires, ils ont redécouvert l'extraordinaire mortalité infantile, les déplorables conditions d'habitat, la précarité des revenus, le poids de la pression fiscale. Le XVIIe siècle est celui d'une aggravation des conditions de vie des catégories populaires. Il est, en effet, marqué par une longue dépression économique, tandis que pestes et famines s'abattent à de nombreuses reprises sur une population qui doit par ailleurs porter le poids d'une fiscalité royale plus lourde. La guerre apporte pour sa part dévastation de récoltes et accroissement de l'impôt. Plus d'un Français d'alors pensait, comme le note dans son journal un curé à la fin du siècle : « *On était vraiment las d'être au monde* ».

Lorsque Vauban veut attirer l'attention du pouvoir sur la situation des catégories populaires à la fin du règne de Louis XIV, il écrit que les neuf dixièmes de la population sont, soit réduits à la misère, soit dans l'incapacité d'apporter des secours à ceux qui le sont.

Le XVIIe siècle est donc une époque d'accroissement du nombre des pauvres : paysans aux récoltes insuffisantes en année difficile et qui finissent par fuir leur village pour cause d'endettement, anciens soldats démobilisés qui traînent en bandes sur les routes, veuves sans ressources après le décès de leur mari, habitants des villes qui ne trouvent que quelques travaux temporaires. La solution est la mendicité, occasionnelle ou permanente, l'afflux vers les villes où il y a davantage à attendre de la charité et où des distributions d'aliments sont organisées. Sur les routes, les troupes de vagabonds vont croissant lorsque survient une nouvelle crise de subsistances. En ville comme à la campagne, ceux qui vivent dans une relative aisance sont importunés par cette foule de miséreux dont certains, pour obtenir une aumône, feignent une infirmité ou mendient « *avec insolence* » (c'est-à-dire en menaçant).

Il existe donc une tension latente, et parfois ouverte, entre classes aisées et mendiants. Ce n'est pas par hasard si l'Eglise rappelle alors avec tant d'insistance sa doctrine sur la pauvreté et l'aumône ; les fidèles, en effet, sont plutôt portés à ne voir dans le pauvre qu'un être asocial et dangereux. Certes beaucoup distinguent « bons » et « mauvais » pauvres ; mais mendiants et vagabonds, qui constituent souvent les troupes des révoltes populaires, apparaissent de plus en plus comme une menace permanente contre l'ordre social, comme des négateurs de toutes les valeurs morales. Des

ouvrages qui se veulent fort sérieux prêtent au monde de la misère une organisation quasi-politique, avec des ramifications sur tout le territoire et des signes secrets de reconnaissance ; c'est là un bon indice de la peur dont est saisie la société face à l'« autre » qu'est le pauvre, de plus en plus mué en marginal.

du pauvre au marginal

Tout n'est pas nouveau dans cette attitude plus dure à l'égard du pauvre. Déjà le XVIe siècle établissait une forte distinction entre « bons » et « mauvais » pauvres, selon qu'ils acceptaient ou non leur condition [5]. C'était dire qu'il y a des pauvres à soutenir par la charité et d'autres, dangereux, à contraindre à accepter leur état. Sans que la responsabilité en incombe totalement à la Réforme protestante, le XVIe siècle est aussi un temps d'exaltation du travail et de critique de l'oisiveté. Le XVIIe siècle, pour sa part, reprend et amplifie ces thèmes. Dans le contexte mercantiliste de l'époque, le mendiant est de plus en plus perçu comme un oisif qui refuse le travail par fainéantise, comme un être à charge de la communauté nationale au lieu de contribuer à sa prospérité. Il faut donc opérer un partage entre les pauvres qui méritent d'être secourus et ceux qu'il faut mettre au travail. Richelieu, reprenant les idées de Barthélemy de Laffemas et de Montchestrien, écrit en 1625 que des « *vagabonds et fainéans, au lieu de s'occuper comme ils peuvent et doivent à gagner leur vie, s'adonnent à la quester et mandier, ostant le pain aux pauvres nécessiteux et invalides auxquels il est deu, incommodent les habitans des villes et privent le public du service qu'ils pourront recevoir de leur travail* » [6].

C'est donc vers un refus de l'aumône systématique que s'oriente la mentalité du temps : n'auront droit à la charité que les pauvres qui la méritent. La suspicion gagne tandis que s'affirme une vision plus sociale que religieuse du pauvre. Mais cette évolution ne signifie pas que les élites se désintéressent du problème posé par la catégorie des oisifs. Bien au contraire, elles estiment qu'inutiles, voire dangereux, les oisifs doivent être l'objet d'une attention particulière car, commence-t-on à répéter, l'oisiveté est mère de tous les vices. Et c'est ici que réapparaît la perspective religieuse qui va justifier les mesures de contrainte : s'ils ne méritent pas l'aumône matérielle, les oisifs doivent être l'objet de l'aumône spirituelle qui consiste notamment « *à reprendre, corriger les pécheurs, ... à être*

5. J. P. GUTTON, **La société et les pauvres en Europe**, Paris, 1974, p. 100.
6. Cité par J. P. GUTTON, pp. 124-126.

animé de zèle pour le salut de tous »[7]. De la vaste et imprécise catégorie des pauvres et mendiants se distingue ainsi de plus en plus radicalement celle des marginaux, « libertins », vagabonds, gens « sans aveu », prostituées, etc., qu'on tentera d'empêcher de se damner.

du pauvre au peuple

Mais, dans le même temps, s'avive la conscience de l'ignorance populaire en matière religieuse et du danger que courent donc aussi, du point de vue de leur salut, beaucoup de paysans. Par zèle chrétien ou par souci d'ordre, les élites vont aussi promouvoir l'instruction religieuse des ruraux. Là encore, du moins chez les dévots, la motivation est la « charité spirituelle » : il s'agit de soustraire ces chrétiens ignorants à leur état de vie quasi bestial du point de vue des mœurs. Dans certains cas, l'aumône matérielle intervient dans le cours de cette pastorale, car elle est susceptible d'estomper, voire de détruire, certaines causes de désordre.
En d'autres termes, l'exercice de la charité devient plus complexe au XVIIe siècle. D'une part, se précisent des catégories qui méritent des interventions diversifiées par leur nature, mais toutes placées idéologiquement sous le signe de la charité ; d'autre part, cette diversification même a pour résultat l'établissement d'une analogie entre action en faveur des pauvres et action en faveur du peuple, groupes qui, il est vrai, n'ont entre eux qu'une frontière mouvante : les divers dictionnaires de la fin du XVIIe et du XVIIIe siècles ne donnent-ils pas d'eux des définitions voisines ? Tous ont en commun de vivre au jour le jour, de ne pas disposer de ce que nous appellerions un patrimoine et une épargne. Le problème de la charité se trouve donc maintenant au centre des rapports complexes entre élites et classes populaires.

ordre et acculturation

Non seulement les élites sociales prennent davantage leurs distances par rapport à la civilisation traditionnelle, mais elles entrent en lutte contre beaucoup de ses aspects. Les attitudes à l'égard des fêtes révèlent parfaitement cette évolution. Dans ce domaine, une « *séparation culturelle* » s'institue[8]. Autorités civiles et religieuses se liguent alors contre ces réjouissances taxées de paganisme et d'immoralité.

7. HYACINTHE DE MONTARGON, **Dictionnaire apostolique,** T. I, Paris, 1776, p. 323.
8. Expression empruntée à Y. M. BERCE, **Fête et révolte,** Paris, 1976, p 170.

Ce qui est vrai de la fête l'est aussi de la religion populaire. Dévots et ecclésiastiques zélés dénoncent l'ignorance des mystères de la foi chez les paysans, ainsi que des comportements moraux en contradiction avec les règles édictées par l'Eglise. Les croyances et coutumes religieuses entachées de « superstition » sont combattues et les missionnaires s'appliquent, en enseignant la peur, à ce que chacun prenne soin de son salut et abandonne les traditions religieuses définies comme non orthodoxes.

La cause des comportements déviants étant la plupart du temps, aux yeux des élites, une profonde ignorance, l'accent est mis sur la nécessité de l'instruction, et plus particulièrement de l'instruction religieuse. Adultes et enfants sont invités plus fréquemment à des séances de catéchisme, notamment pendant les missions. Grâce aux initiatives ecclésiastiques ou municipales, l'instruction est développée ; du moins sait-on davantage lire à la fin du XVIIe siècle que cinquante ans plus tôt ; mais c'est l'essentiel, car savoir écrire peut conduire à d'autres périls !

Extirpation d'une civilisation orale traditionnelle, tentatives de transformation des coutumes et des mentalités populaires, tels sont les caractères essentiels de l'histoire culturelle du XVIIe siècle français. Il s'agit d'une entreprise d'acculturation peut-être sans précédent dans l'histoire de ce pays, dont chacun était rendu responsable en conscience. Telle est du moins la lecture que l'on peut faire de textes du type de ces questions de confesseur aux « *gouverneurs, magistrats et autres seigneurs temporels* » : Jean Eudes prescrit de leur demander « *s'ils ont empêché les désordres et offenses contre Dieu qu'ils pouvoient empêcher, comme les duels, les blasphèmes, les scandales. S'ils ont tenu la main à l'observance des festes, et s'ils ont fait fermer les tavernes et cabarets, pour le moins durant la grande messe. S'ils ont fait observer les choses qui concernent la police et le bien public, tant au temporel qu'au spirituel* » [9].

Cette acculturation qui vise à l'établissement d'une société régie par les principes chrétiens ne dissimule guère son véritable objet, l'instauration de l'ordre à laquelle s'emploie d'ailleurs le pouvoir civil, notamment louis-quatorzien, dans une France foisonnante, tumultueuse, baroque si l'on veut. L'exercice de la charité ne peut être dissocié de ce contexte politico-culturel dans lequel elle s'insère et auquel elle sert souvent de façade.

9. J. EUDES, **Le bon confesseur**, Lyon, 1689, p. 337.

III

charité corporelle et charité spirituelle

Il est moins surprenant de constater, après ce détour, que lorsqu'il est question de charité au XVIIe siècle, se présentent à l'esprit des initiatives nombreuses, d'une extraordinaire diversité. Quelques exemples permettront d'abord de préciser l'extension du champ de la charité et de montrer que toutes les formes de pouvoir placent leur action sous son signe.

l'action de la compagnie du saint-sacrement

La Compagnie du Saint-Sacrement, qui regroupait des ecclésiastiques et des laïcs, se proposait d'œuvrer au développement de la piété et de la morale. Compagnie parisienne et compagnies des provinces, qui regroupaient toutes dans le secret des membres des catégories sociales dominantes, s'assignaient en effet, par leurs statuts, de vastes objectifs :
« *Les exercices et objets de la charité des confrères seront les hôpitaux, prisons, malades, pauvres affligés honteux, tous ceux qui ont besoin de secours, le soin envers les magistrats de faire garder la police chrétienne et les édits aux hérétiques, accommoder les procès ou inimitiés, relever les personnes du péché, réprimer tous les vices autant qu'il se peut et enfin protéger tout ce qui se fait à la gloire de Dieu.* »

A ces fins, les confrères désignaient ordinairement l'un des leurs, lorsqu'ils avaient connaissance de quelque scandale, pour rappeler les pécheurs à leur devoir. De la même manière, c'était comme en son nom propre qu'un confrère secourait d'une aumône les nécessiteux auxquels s'intéressait la compagnie. Mais lorsque les problèmes étaient plus importants ou que les sollicitations ne suffisaient pas pour remettre les égarés dans le droit chemin, la « cabale des dévots » faisait appel au bras séculier. Ainsi la compagnie de Paris obtint des autorités civiles la fermeture des boutiques de foire à la nuit tombante « *pour empêcher les prodigieux désordres* »[10] qui s'y commettaient. S'estimant l'« *instrument* (*de*) *la divine Providence* », elle a, selon ses propres termes, « *rendu des services très considérables à l'Eglise et à l'Etat* ». N'est-ce pas grâce à ses secours matériels et spirituels que les paysans des régions dévastées par la guerre « *firent leur confession*

10. Toutes nos citations de ce paragraphe sont extraites de R. VOYER D'ARGENSON, **Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement**, édition Dom BEAUCHET-FILLEAU, Marseille, 1900.

générale et apprirent à prendre et à porter en esprit de pénitence l'extrême misère où ils se voyoient réduits » ?

Dans les villes de province où les principaux membres de la compagnie étaient des robins, et parfois notamment des parlementaires, c'est de manière encore plus caractéristique que la compagnie maniait les deux glaives pour sa double fin, morale et spirituelle. Avec elle, la fin justifiait les moyens, la charité autorisait la contrainte. Bon nombre d'initiatives apparemment ecclésiastiques sont par ailleurs le fruit de décisions de la compagnie. S'il ne faut, comme certains ont prétendu le faire, réduire toute l'activité de Vincent de Paul à l'exécution des consignes des dévots, il est cependant manifeste qu'elle invitait à l'action les ecclésiastiques, leur indiquant par exemple les paroisses méritant des missions. La compagnie, dont les membres détenaient d'importants pouvoirs régionaux ou locaux, comme officiers de justice ou seigneurs, ordonnait leur action dans le sens de la charité telle qu'elle la concevait. Elle se voulait en définitive l'instauratrice d'une société chrétienne, un pouvoir ayant autorité sur les autres pouvoirs au service d'une fin nommée charité, mais aussi ordre social.

Si son but n'était pas différent de celui du roi, elle pouvait apparaître comme un pouvoir concurrent, nuisant au prestige monarchique, susceptible d'être le centre d'une cabale politique. D'où la lutte qu'entreprit contre elle Louis XIV au début de son règne personnel.

le problème protestant : sauver de l'erreur

Dans un autre domaine, c'est aussi sous le sceau de la charité que fut placée la lutte contre le protestantisme. L'étude du vocabulaire des religieux qui s'employèrent aux missions montre qu'ils considéraient que la masse des fidèles protestants était seulement victime d'une « erreur » que propageaient les pasteurs. L'action contre les protestants était donc double. Il fallait instruire les fidèles et les ramener à la vérité, y compris en employant (comme on le fit à certaines dates) des moyens qui n'avaient rien de spécifiquement religieux (« caisse des conversions », emplois réservés aux catholiques...). Mais à l'égard de ceux qui répandaient l'erreur (les pasteurs) ou qui faisaient pression pour empêcher les conversions au catholicisme (les membres des consistoires), le recours au bras séculier était souhaité par nombre de clercs. François de Sales, par exemple, considérait que le duc de Savoie devait intervenir dans la lutte contre le protestantisme d'autant que, « *comme beaucoup de catholiques de son temps, il croyait que le protestantisme constituait un élément de subversion*

politique, tout autant qu'une menace pour l'Eglise »[11]. Conseiller du prince, l'évêque de Genève entendait l'aider à subvenir au bien du peuple, c'est-à-dire à remplir son office politique[12]. Et s'il peut apparaître surprenant de voir François de Sales prôner le recours à des moyens humains pour faciliter les conversions alors qu'on en fait ordinairement un docteur de la persuasion et de la douceur à l'égard des protestants, c'est seulement parce que nous avons tendance à oublier que, pour lui comme pour ses contemporains, la charité envers les égarés est un devoir auquel nul ne peut se soustraire.

En France, le pouvoir royal appuya surtout les missionnaires en les plaçant sous sa protection et en leur permettant de prêcher en tous lieux tandis qu'était restreint le droit de prédication des pasteurs. A la fin du siècle, la Révocation de l'Edit de Nantes, qui correspond évidemment à des objectifs étroitement politiques, est aussi, par ses clauses distinctes pour les fidèles et pour les pasteurs, une expression de cette volonté de sauver les victimes de l'erreur et de châtier les propagateurs de l'hérésie. Face au problème protestant, clergé et monarchie s'appliquèrent à sauver, par amour, les brebis tombées entre les griffes des loups et à les ramener au bercail de la foi catholique. Plus peut-être qu'en toute autre matière, le pouvoir civil avait été ici mobilisé au service de la charité spirituelle ; il s'était très volontiers entendu dire, il est vrai, que l'ordre dans l'Etat ne pouvait guère que bénéficier de l'extirpation de l'hérésie. En définitive, il avait donc contribué à la charité à son propre profit.

le roi, lieutenant de dieu

Il était logique que le roi intervienne dans la question protestante en vertu de l'idéologie de la fonction royale. D'abord, par le serment du sacre, ne se faisait-il pas défenseur de la vraie foi ? Surtout, toute la théorie chrétienne de la fonction monarchique fait de lui le lieutenant de Dieu sur la terre et son pouvoir doit s'exercer pour le bien de tous et de chacun. En d'autres termes, il y a analogie entre le rapport qu'entretient le roi au pouvoir et celui des riches à leur fortune : pouvoir et fortune doivent être ordonnés en fonction du bien commun et utilisés en vertu des principes chrétiens. Comme les riches, le roi agit par charité. Argent

11. R. KLEINMAN, **Saint François de Sales et les protestants**, trad. française, Paris, 1967, p. 219.
12. Sur ce point, voir H. BORDES, « Pouvoir temporel et problèmes spirituels chez saint François de Sales », **XVII[e] siècle** 117, 1977, pp. 3-17.

et pouvoir politique sont au service de l'idéal chrétien, celui d'une société dont tous les membres contribuent au salut général.

Cela signifie que le roi, qui fait référence dans le préambule de beaucoup de ses édits à l'« amour » qu'il porte à ses sujets, ne se décharge pas sur l'Eglise de la fonction de charité. Il ne peut y avoir à cette époque suppléance de l'Eglise pour la charité car, à la limite, tout acte politique d'un prince chrétien est charité.

Par ailleurs, pour la charité au sens le plus étroit du terme, c'est-à-dire l'assistance, il arrive que le pouvoir entre en conflit avec les autorités ecclésiastiques qui entendent conserver seules le contrôle des diverses institutions. Déjà au XVIe siècle, mais plus nettement encore au XVIIe, le pouvoir royal intervient pour organiser l'assistance et édicter des règles à suivre à l'égard des pauvres. Ainsi, dès François Ier, est organisée la répression du vagabondage, confiée aux prévôts des maréchaux. Plus tard, la monarchie accroît les pouvoirs des autorités municipales sur les hôpitaux. L'Etat voulut même instaurer une taxation générale destinée au financement des secours, ce qui eût entraîné une laïcisation quasi totale de l'assistance. Au XVIIe siècle, c'est le pouvoir royal qui prescrivit l'enfermement des pauvres par divers textes échelonnés de 1622 à 1676[13]. Certes, nul ne peut s'y tromper, le mobile essentiel de l'intervention royale est le souci de l'ordre et la volonté de mise au travail des oisifs. En ce temps de laïcisation de l'Etat, le pouvoir, dont la justification par les théoriciens est de plus en plus dépourvue de références religieuses, songe surtout au danger que représentent pauvres et marginaux. Sa préoccupation rejoint celle des bourgeoisies qui sont à la tête des villes et trouvent inadaptées les séculaires institutions ecclésiastiques d'assistance. Mais ce qui est intéressant, c'est que la monarchie pare encore du drapeau de la charité chrétienne son action répressive. C'est ce qu'illustre l'exemple des hôpitaux généraux.

la création des hôpitaux généraux

Depuis les travaux de Michel Foucault, l'hôpital général symbolise la politique du XVIIe siècle à l'égard des pauvres et des déviants ; le XVIIe siècle est connu pour être celui du « *grand renfermement* ». Comme l'a souligné cet auteur, l'hôpital est « *une instance de l'ordre monarchique et*

13. Pour de plus amples détails, J. P. GUTTON, pp. 105-110 et 128-130.

bourgeois qui s'organise en France à cette même époque »[14]. Surtout, écrit Michel Foucault, son originalité est constituée, en France, par son « *caractère... de concurrence et de complicité à la fois entre le pouvoir et l'Eglise* »[15].

C'est par l'édit d'avril 1656 « *portant établissement d'un hôpital pour le renfermement des pauvres mendians de la ville et fauxbourgs de Paris* » que la monarchie, s'inspirant de l'exemple lyonnais, entreprend d'« *empêcher la mendicité et l'oisiveté* » par l'enfermement. Dans le préambule de l'édit, le roi évoque les motifs de son intervention ; il considère « *ces pauvres mendians comme membres vivans de Jésus-Christ, et non pas comme membres inutiles de l'Etat* » et agit « *non par ordre de police, mais par le seul motif de la charité* ». Opposant ainsi catégoriquement préoccupations profanes (l'ordre social) et préoccupations religieuses (le salut des oisifs), il dit avoir opté pour la seule perspective chrétienne : s'il considère que mendicité et oisiveté sont « *les sources de tous les désordres* », c'est seulement, précise-t-il, aux désordres moraux qu'il pense : concubinage, ignorance religieuse, « *mépris des sacrements et... habitude continuelle de toutes sortes de vices* ».

En fait, les premières réalisations, notamment après l'édit de 1662 qui invite à créer un hôpital général dans toutes les « *villes et gros bourgs* », montrent que le véritable mobile de la royauté est d'ordre économique et social.

Les hôpitaux généraux sont alors d'abord des ateliers. Monde clos, formant en quelque sorte une ville aux frontières de la ville, ils subviennent autant que faire se peut à leurs propres besoins. De plus, sous l'influence du colbertisme ambiant, des tentatives sont faites pour les transformer en manufactures, pour les spécialiser dans la fabrication d'un produit dont la vente contribuerait à leur difficile financement. C'est l'époque où Colbert veut couvrir le territoire national de manufactures, dont l'organisation n'est d'ailleurs guère moins répressive que celle des hôpitaux.

Quant aux détenus, ils sont contrôlés, pliés à une discipline, soumis à un ordre. L'internement est ainsi « *une des réponses données par le XVIIe siècle à une crise économique qui affecte le monde occidental* »[16].

14. M. FOUCAUT, **Histoire de la folie à l'âge classique,** 2e édit., Paris, 1964 (collection 10-18), p. 57.
15. **Ibid.,** p. 59.
16. **Ibid.,** p. 66.

Mais malgré l'intérêt que porte l'Etat à la création d'hôpitaux généraux, ce n'est pas alors que ceux-ci se développent le plus : aux difficultés budgétaires s'ajoute en effet l'inefficacité d'un enfermement qui n'est nullement général ; l'hôpital ne saisit qu'un échantillon de ceux pour qui il est fait, les autres continuant à bénéficier des « aumônes manuelles » que les autorités ne parviennent pas à drainer vers la nouvelle institution.

l'église et les hôpitaux généraux

S'il est possible de parler d'un succès de la politique d'enfermement — succès très relatif toutefois —, ce n'est qu'à partir des années 1680 qu'il a lieu, lorsque les hôpitaux bénéficièrent d'un soutien beaucoup plus total de l'Eglise qui en fait *sa* politique.

Certes, aux origines du mouvement en faveur de l'enfermement, se trouvent des ecclésiastiques et la plupart des compagnies du Saint-Sacrement. Mais l'idée heurtait encore les conceptions traditionnelles du pauvre et de la charité. En revanche, dans les années 1680, l'initiative a déjà plusieurs décennies d'existence, la crise multiplie les errants et tous les pouvoirs, dont l'Eglise, sont davantage soumis à l'autorité monarchique. L'Eglise s'engage alors totalement dans cette politique : ce sont trois jésuites, les Pères Guévarre, Chaurand et Dunod, qui vont de ville en ville, le plus souvent à l'appel des évêques, prêcher les avantages des hôpitaux et solliciter la générosité pour leur fondation.

Les hôpitaux alors ouverts ont davantage un but spirituel et moral qu'économique. Le modèle qui préside à leur organisation serait maintenant plus le couvent que la manufacture. S'il y a toujours obligation de travail pour les pauvres enfermés, c'est dans un but éducatif plus que productif. L'univers clos des hôpitaux est alors conçu comme une cité idéale, soumise aux impératifs de la morale chrétienne, où chacun, de gré ou de force, ne travaille qu'à son salut. Telle était, par exemple, la vision de l'hôpital chez Bossuet qui, dans son *Sermon sur la nécessité de l'aumône,* déclare :

« *Sortez un peu hors de la ville, et voyez cette nouvelle ville qu'on a bâtie pour les pauvres, l'asile de tous les misérables, la banque du ciel, le moyen commun proposé à tous d'assurer ses biens et les multiplier par une céleste usure... Là on tâche d'ôter de la pauvreté toute la malédiction qu'apporte la fainéantise, de faire des pauvres selon l'Evangile.* »

Dans cette perspective de redressement moral et spirituel, l'hôpital est tout naturellement destiné à recueillir tous les déviants : en plus des

pauvres, y sont enfermés les fous, les prostituées, les femmes infidèles, les enfants insoumis et les hérétiques.

Il pourrait sembler que l'Eglise, prenant en main le développement de cette institution, la soumettait entièrement à ses propres impératifs. En fait, ceux-ci ne sont pas radicalement distincts de ceux de l'Etat et Michel Foucault souligne que « *la vertu, elle aussi, est une affaire d'Etat* », ajoutant que « *pour la première fois on instaure des établissements de moralité, où se noue une étonnante synthèse entre obligation morale et loi civile. L'ordre des Etats ne souffre plus le désordre des cœurs* »[17].

De l'Etat qui instaure l'ordre sous couvert de la charité ou de l'Eglise qui propose le salut des pauvres par la contrainte, quel fut le véritable bénéficiaire ? Avec le recul du temps, ne doit-on pas penser que le masque de la charité fut un remarquable moyen de son affirmation pour le pouvoir monarchique ? Même si le pouvoir ecclésiastique a pu rêver d'une soumission de l'Etat à ses propres objectifs, il s'est en définitive fait lui-même son auxiliaire pour le seul profit du pouvoir civil.

un marché de dupes entre pouvoir et charité

Au XVIIe siècle donc, l'Etat, fort du rôle que lui assigne l'Eglise dans l'œuvre de salut, prend de plus en plus directement en mains le sort des démunis et des marginaux. Ce n'est sans doute pas par préoccupation pour leur salut, comme le souhaitait l'Eglise et comme l'affirmait le roi, mais plutôt par souci d'ordre. La monarchie se fondait sur une attitude traditionnelle à l'égard des pauvres pour promouvoir une politique totalement étrangère à cette vision.

En fait, souvent, comme au XVIIe siècle, le pouvoir utilise sa politique à l'égard des pauvres pour renforcer son assise. Aujourd'hui, l'affirmation des devoirs de la collectivité à l'égard des plus démunis et l'organisation de l'assistance permettent, comme jadis, d'affirmer que l'Etat est au service de tous. Disant aujourd'hui veiller au « salut matériel » de tous comme celui du XVIIe siècle disait veiller à la « sécurité spirituelle », l'Etat-Providence a sans doute bien des traits communs avec la monarchie du XVIIe siècle.

Entre eux cependant existe la coupure du XIXe siècle ; pendant cette période, le suffrage censitaire livra l'Etat aux mains d'une bourgeoisie surtout préoccupée de la défense de ses intérêts et qui eut peut-être pour

17. Ibid., pp. 76-77.

unique mérite de ne pas le dissimuler. C'est alors que l'Eglise remplit un véritable rôle de suppléance, et la liste des fondations d'institutions charitables du XIX[e] siècle est à même de rivaliser avec celle du XVII[e]. C'est aussi alors que, sur des mobiles pour le moins équivoques, on fit du XVII[e] siècle le siècle de la charité, le siècle d'un ordre chrétien où tous les membres du corps social n'obéissaient qu'aux impératifs de la piété. Laisser subsister des ambiguïtés sur la réalité du XVII[e] siècle, ne serait-ce pas aussi accepter pour aujourd'hui un marché de dupes entre pouvoir et charité ?

bernard dompnier

les enjeux d'une reconversion

Le comité de rédaction de Lumière et Vie *m'a demandé de « décrire l'évolution que j'ai vécue en quittant une institution scolaire pour aller vivre ailleurs et autrement ». Accepter de retracer l'itinéraire par lequel j'ai été amenée à renoncer à l'enseignement catholique et à envisager de façon tout autre ma vie "religieuse", c'est entrer inévitablement dans une certaine critique de l'institution. Or, l'entreprise est délicate car les institutions ne sont pas du même ordre dans l'univers scolaire et au service d'une vie religieuse ; il est difficile aussi d'éviter toute allusion personnelle. Il m'a semblé toutefois qu'il était bon de prendre quelques risques : ce n'est pas en taisant les contradictions qu'on peut faire évoluer des situations. D'autre part, on m'offrait la possibilité de prendre la parole et il n'est pas si fréquent que les femmes puissent le faire dans l'Eglise : je n'ai pas voulu laisser passer cette occasion !*

Entrer dans une congrégation enseignante en France, c'était s'engager à travailler, d'une façon ou d'une autre, dans l'école catholique ou du moins accepter qu'elle soit l'objectif principal de la congrégation et qu'elle détermine par le fait même son visage, son fonctionnement, son idéologie, sa couleur politique... A l'époque, il y a treize ans, je souscrivais globalement à ce projet : ancienne élève moi-même de l'école catholique, je n'en gardais pas un trop mauvais souvenir et je pensais qu'elle avait sa raison d'être.

I

les contradictions d'une école catholique liée au pouvoir

Cependant, sans nier l'existence de nombreuses petites écoles primaires implantées en milieu populaire et la démocratisation favorisée par la signature de contrats avec l'Etat, je commençais à me poser de sérieuses questions du fait que l'école catholique s'adressait principalement à un milieu social déjà privilégié.

liberté ? oui, mais...

Je croyais, toutefois, qu'un véritable renouveau pédagogique était possible dans cette école grâce à la marge de liberté plus grande dont elle disposait par rapport à l'école publique. Je croyais que cet espace de liberté pouvait être mis au service de la charité et de la justice : il serait peut-être possible de modifier les rapports enseignants/élèves, direction/professeur ; d'instaurer, grâce au conseil d'établissement, une réelle participation à tous les niveaux, où les personnes intéressées auraient leur mot à dire dans les décisions qui les concernaient.

Je croyais que cette pratique pédagogique, d'une part — où tous les moyens seraient mis en œuvre pour permettre aux enfants, surtout aux plus défavorisés au plan social, culturel et intellectuel, d'acquérir l'autonomie personnelle et le sens communautaire nécessaires pour se situer dans la société de façon critique et responsable — et, d'autre part, cette manière de vivre les rapports sociaux et les rapports au pouvoir à l'intérieur de l'école seraient déjà une façon de pratiquer l'Evangile ou, du moins, pourraient préparer un terrain favorable à une annonce de l'Evangile en milieu scolaire. Et je me suis mise au travail : acquisition d'une licence d'enseignement, stages pédagogiques, session de catéchèse, responsabilités à l'intérieur de l'école, réunions avec les parents, les professeurs, etc. Devant la tâche qui s'offrait, j'étais animée d'un réel dynamisme. J'enseignais en classe de 6ᵉ, j'aimais mon travail, j'étais heureuse parmi les élèves, je me sentais libre et voulais qu'ils le soient : nous avions des réunions de classe où toutes les suggestions étaient prises en compte et les responsabilités partagées. Bref, j'ai connu des moments d'enthousiasme.

j'ai perdu toutes mes illusions

Mais la réalité était tout autre : j'ai pris conscience peu à peu que la générosité et les bonnes intentions n'empêchaient pas que l'école catholique soit utilisée par une certaine classe sociale conservatrice qui trouvait là une sécurité, car « au moins chez les curés et les bonnes sœurs on ne perd pas son temps à faire de la politique, il n'y a pas de grèves, pas de comités de lycéens, les élèves sont "tenus", suivis de près dans leurs études, on leur inculque encore, grâce à Dieu (!...), des principes moraux, etc. ». Et j'en venais à me demander si ce n'était pas tout cela que recouvrait le fameux "caractère propre" de l'école catholique.

Mon malaise allait grandissant : je prenais conscience de la "privatisation" de l'école catholique, tandis que s'accentuait le phénomène de dégradation

du service public d'enseignement [1]. Comment tolérer plus longtemps d'être une école qui ne devait sa vie — ou sa survie ? — qu'au pouvoir établi [2] ? Mes collègues du public et certains de mes amis engagés dans la fédération Cornec se battaient, eux, pour la transformation du service public d'éducation. C'est leur lutte qui me semblait juste, c'est elle que je voulais rejoindre. Mon option politique, ma pratique pédagogique, la façon aussi dont je concevais la catéchèse me mettaient de plus en plus en porte-à-faux dans cette institution catholique où, qui plus est, je ne correspondais pas à l'image habituelle de la "religieuse" docile, dévouée, soumise : je faisais partie d'une petite minorité contestataire qui se manifesta notamment quand ses efforts de renouveau pédagogique furent sapés à la base par la décision du directeur — sans aucune consultation des professeurs — de rétablir les classements d'excellence et le tableau d'honneur, avec l'objectif avoué — faut-il le préciser ? — d'inviter les élèves à la compétition afin de mieux les préparer à entrer dans les règles du jeu de notre société [3]. J'ai essayé de m'opposer à cette décision, mais le rapport de forces étant favorable à la direction, j'ai dû, avec quelques collègues, me « soumettre ». Et si le combat cessa faute de combattants, je peux dire que j'ai perdu ce jour-là toutes mes illusions sur l'école catholique. Je n'idéalisais pas pour autant l'école publique ; mais au moins elle ne prétendait pas, elle, délivrer le « message » évangélique.

1. C'est l'analyse de la Fédération de l'enseignement privé C. F. D. T., dans son ouvrage collectif intitulé : **Libres dans l'école libre ?,** Paris, Ed. Maspero, 1978, p. 182 : « La C. F. D. T. constate que les carences de l'Education nationale servent d'alibi aux groupes de pression des enseignements privés et sont utilisées pour justifier leur financement de plus en plus important sur fonds publics. En effet, pendant que les initiatives et les expérimentations sont freinées ou réprimées dans le service public, les moyens matériels disponibles sont attribués au secteur privé concurrentiel. Pour la C. F. D. T., seul le service public, ouvert à tous, doit être financé sur fonds publics ».
2 Le vote de la loi Guermeur l'a encore confirmé : prise en compte par le gouvernement, après avoir été d'initiative parlementaire, cette loi a bénéficié du soutien actif, en séance, du ministre de l'éducation, qui a dit tout l'intérêt que l'actuelle majorité porte à la présence d'une institution privée d'enseignement (**Ibid.,** p. 161).
3. En effet, les faits et témoignages réunis par la F. E. P. - C. F. D. T. sont la preuve que l'institution « enseignement privé » est marquée par les contradictions propres à l'entreprise en système capitaliste : rentabilité, compétition, lutte pour le pouvoir économique... et la nécessité de masquer ces réalités par un discours idéologique. Dans le cas cité, le directeur — un prêtre du diocèse — avait au moins le mérite d'être honnête, car son discours n'était pas équivoque.

II

la nécessité de me reconvertir

Par ailleurs, ma congrégation avait renoncé à se définir comme « enseignante », mais je regrettais qu'elle n'ait pas pris position de façon plus élaborée, malgré la création d'une commission chargée de suivre de près les problèmes de l'école.

passage de "pouvoirs"

La congrégation prenait surtout conscience du vieillissement et de la diminution de ses effectifs, et notamment de ceux qui travaillaient dans l'école. Elle entrait dans un processus de désengagement, accéléré par les modifications de la carte scolaire : c'était simplement se rendre à l'évidence et adopter une attitude réaliste ; en soi, rien de révolutionnaire, d'autant qu'elle léguait ses pouvoirs — comme d'autres congrégations enseignantes — à des associations de parents, aux directions diocésaines ou aux A.E.P. locales [4].

la caution équivoque de l'église à l'école catholique

Enfin, la caution apportée par l'Eglise à l'école catholique m'apparaissait de plus en plus équivoque : d'une part, « *l'épiscopat, dont l'autorité sur l'école n'est pas reconnue par la loi, continue à exercer sur l'enseignement catholique un pouvoir de fait, par personnes interposées : secrétaire général de l'enseignement catholique, directions diocésaines, et, par congrégations et associations interposées, l'Eglise reste propriétaire de la plupart des immeubles scolaires. Mais, par ailleurs, on assiste partout à une déconfessionnalisation rapide ; le clergé et les mouvements d'Eglise se désintéressent de plus en plus des écoles, laissant le champ libre à des forces traditionalistes ; l'école catholique devient souvent une institution qui permet aux parents de certaines classes sociales de se soustraire aux impératifs de la*

4. Ces pouvoirs deviendront l'enjeu des manipulations ou des rapports de force entre groupes de pression et organismes : A. E. P., F. N. O. G. E. C., A. P. E. L. — (A. E. P. : Association d'éducation populaire (gestionnaire et employeur des écoles) ; F. N. O. G. E. C. : Fédération nationale des organismes de gestion de l'enseignement catholique ; A. P. E. L. : Association des parents d'élèves de l'enseignement libre).

carte scolaire ou aux décisions des conseils d'orientation de l'enseignement public »[5].

que faire ?

J'avais vingt-neuf ans, je ne voyais vraiment pas comment je pourrais « durer » dans une école privée financée sur fonds publics, dans une école libre qui pratiquait si peu la tolérance, dans une école catholique qui donnait de l'Eglise l'image d'une institution liée au pouvoir établi[6]. Je songeai un moment à aller dans l'enseignement public, mais, comme religieuse, je n'y avais pas accès en vertu de la loi de Séparation entre l'Eglise et l'Etat ; et quand bien même je l'aurais pu, je n'étais que maître auxiliaire et n'avais guère de chance d'obtenir un emploi au moment où l'Education nationale réduisait même les postes pour les personnes titulaires du C.A.P.E.S. J'aurais pu, comme d'autres collègues, rester dans l'enseignement catholique — à vrai dire, en période de chômage et de réduction de postes dans le public comme dans le privé, a-t-on le choix de son école ? —, et j'aurais pu y lutter pour « *contribuer à la mise en place d'un service public unique de l'éducation permanente, démocratique, laïque, et autogéré* »[7]. Mais je n'étais plus assez motivée pour cela ; et comme par ailleurs je me sentais beaucoup plus attirée par les carrières centrées sur l'information et la documentation que par l'enseignement proprement dit, j'envisageai sérieusement la nécessité de me reconvertir comme bibliothécaire avant d'en être empêchée par des limites d'âge.

III

une autre façon de me situer dans la société et dans l'église

Quitter l'école catholique et me reconvertir, c'était pour moi tout à la fois résoudre une contradiction, poser un acte politique, me distancer par rapport à une congrégation très marquée — du moins en France — par l'école catholique, affronter le monde du travail : tandis que je préparais le certificat d'aptitude aux fonctions de bibliothécaire, j'ai travaillé à

5. Extrait d'un texte de prêtres, religieux et religieuses, syndiqués à la C.F.D.T. (enseignement privé) de Saint-Etienne cité dans le nº « Ecole privée / école publique. Terminez la guerre » de la revue **Culture et Foi,** mars-avril 1977, p. 22.
6. Cf. le dossier **Libres dans l'école libre ?, op. cit. supra,** n. 1.
7. Tel que la C. F. D. T. l'a défini à son Congrès de Lorient en 1974.

mi-temps comme plongeuse et serveuse dans un snack-bar. Là, j'ai pris conscience de l'injuste division du travail dans notre société, de la différence de salaire selon que l'on est manuel ou intellectuel, et j'ai compris combien l'usure physique et la tension nerveuse provoquées par un rythme intensif longtemps soutenu pouvaient faire de la personne un instrument tout prêt à être manipulé par n'importe quelle idéologie. Quitter l'école, c'était aussi me rendre disponible pour créer avec d'autres sœurs une petite communauté en solidarité étroite avec le milieu de vie et de travail, engager plus avant un processus de sécularisation en rendant leur autonomie à des réalités qui n'avaient droit de cité jusqu'alors que dans la mesure où elles pouvaient servir un projet apostolique ou missionnaire ; bref, c'était me situer désormais autrement dans la société et dans l'Eglise.

une autre perception de la réalité sociale

En effet, j'ai maintenant de la réalité sociale une autre perception : je n'habite plus dans une grande maison de religieuses au centre d'une petite ville de province assez tranquille et dont on a pu dire qu'elle était un « désert culturel », mais je vis désormais dans une petite fraternité en H.L.M. au cœur de la Z.U.P. d'une grande ville industrielle et universitaire. C'est autre chose : ce quartier haut en couleur est né de la volonté de transformer les rapports humains dans la cité ; l'objectif essentiel consiste en la prise en main par les usagers des divers équipements mis à leur disposition. En effet, une des caractéristiques de ce quartier est de bénéficier d'un ensemble d'équipements intégrés dont « *la mission est d'assurer l'animation, la formation et l'éducation permanente dans la cité, grâce à la mise en œuvre en participation d'activités éducatives, sociales, culturelles et sportives étroitement associées* ». La réalisation de ce projet « *implique des structures relationnelles nouvelles entre l'ensemble du système scolaire, le groupe familial, la population et tous les organismes qui concourent à l'animation socio-culturelle* » [8]. Il reste que certains problèmes sont loin d'être totalement résolus : brassage des différentes couches sociales, déracinement des immigrés, violence, délinquance, solitude. C'est dans ce quartier que je suis partie prenante des luttes pour l'amélioration de l'habitat social et de la vie urbaine.

8. Extrait du contrat passé entre le préfet du département et le maire de la ville, le 1er juillet 1972.

fonctionnaire d'un service public et militante syndicale

Je ne travaille plus dans une école privée mais dans un service public comme bibliothécaire municipale. Là, je participe à l'animation socio-culturelle[9]. Ce qui me pose une question après un an passé dans la bibliothèque d'un des quartiers les plus populaires de la ville et au fort pourcentage d'immigrés, c'est le phénomène de « déculturation » qui touche surtout les jeunes maghrébins : car, c'est un fait, ils ne sont plus d'aucune culture et leur comportement souvent « excessif » se trouve en contradiction avec les valeurs respectées dans leur pays d'origine.

Militante syndicale, je suis concernée chaque fois que des actions collectives sont menées pour protester contre des mesures injustes à l'égard des travailleurs et pour obtenir l'amélioration de nos conditions de travail. Femme, je me sens solidaire de toutes celles qui se battent pour se faire reconnaître dans la société comme dans l'Eglise et pour avoir accès aux instances de pouvoir et de décision. Chrétienne, je suis directement touchée par le phénomène d'éclatement des communautés traditionnelles (congrégations religieuses, paroisses, etc.), et je tente avec d'autres de faire exister de nouvelles communautés d'Eglise rassemblant des chrétiens aux statuts très divers.

En tout cela, rien d'extraordinaire ; mais certainement une plus grande conscience de la réalité, une plus grande implication dans les luttes sociales et politiques : je suis devenue à la fois plus autonome et plus solidaire.

une nouvelle contradiction avec ma congrégation

Mais je suis entrée aussi dans une nouvelle contradiction avec ma congrégation, à mon avis trop centrée sur elle-même et son propre fonctionnement : elle est occupée actuellement à se donner de nouvelles constitutions et à gérer ses problèmes d'identité, de finalité, de vieillissement, d'institutions scolaires, de recrutement, de finances et de sécurité sociale. De plus en plus d'éléments nous séparent : mode de vie, mentalité, âge, choix politique, centres d'intérêt, conception de la vie religieuse, de la vie communautaire, de l'autorité, de l'obéissance. A tel point que le petit groupe de la congrégation qui s'était constitué pour vivre sur le quartier se divisa et éclata au bout de deux ans, non seulement pour des questions de per-

9. Dans ce secteur, le pouvoir est l'enjeu de conflits entre les municipalités, les professionnels et les usagers. Lire à ce sujet Pierre GAUDIBERT, **Action culturelle : Intégration et / ou subversion,** Paris, Ed. Casterman, 1977.

sonnes, mais aussi à cause de divergences sur des problèmes de fond et notamment sur la façon de se situer par rapport à l'institution et au pouvoir. En effet, une partie du groupe était motivée par la congrégation et acceptait d'y prendre des responsabilités pour tenter une évolution de l'intérieur, alors que l'autre partie se sentait de plus en plus étrangère aux problèmes internes et estimait qu'il était peut-être plus urgent d'investir ses énergies ailleurs.

IV

---

une critique institutionnelle inéluctable

Cet éclatement de la communauté a été vécu par l'institution comme un échec de sa politique d'ouverture, d'innovation, de confiance faite à des plus jeunes [10] : il y a eu des réactions émotionnelles (pleurs, colère, sentiment de frustration) de la part de personnes qui avaient accepté — et même encouragé — ce type d'implantation en consentant à assurer le poids des écoles et des responsabilités officielles dans la congrégation, afin de permettre à des plus jeunes de vivre autre chose. Si ces réactions peuvent se comprendre, elles ne suffisent pourtant pas.

questions aux congrégations et autres institutions d'église

En effet, est-il étonnant que des communautés religieuses éclatent, ou du moins soient traversées par de profondes interrogations, au moment où tous les « modèles » craquent : modèle de société, modèle du couple, de la famille et de combien d'autres institutions ? Pourquoi serions-nous à l'abri des secousses qui ébranlent la société ?
Aujourd'hui, nous sommes conviés à une épreuve de vérité, et pour moi, le vrai risque n'est pas de consentir à la remise en cause, c'est de vouloir y échapper. C'est pourquoi des situations de ce type : éclatement des groupes, marginalisation, demandes de plus en plus fréquentes de se distancer par rapport à l'institution et de vivre hors communauté, devraient inciter l'institution et les pouvoirs qui sont à son service à entreprendre leur propre critique, à remettre en cause leur fonctionnement, et surtout à accepter de se laisser interroger de l'extérieur, notamment par ceux qui

10. En l'occurrence, l'âge moyen du groupe était de 33 ans, ce qui n'est pas si jeune ! Mais il peut être utile de préciser que sur les 280 sœurs de la Province, un tiers est âgé de plus de 65 ans ; un tiers a entre 50 et 65 ans ; et, dans le dernier tiers, 18 sœurs ont moins de 40 ans, dont 7 entre 25 et 35 ans.

pensent et vivent autrement. A mon avis, il y a une série de questions dont une institution d'Eglise ne peut guère faire l'économie aujourd'hui, à savoir : d'où parlent ceux qui ont le pouvoir dans l'institution ? Quelle idéologie, quelle théologie, quels choix politiques sous-tendent leurs discours et leur pratique ? Comment s'exerce le pouvoir ? Est-il véritablement partagé ? Quelle place donne-t-on à l'autonomie personnelle et communautaire ? Comment se fait l'information ? Les interprétations différentes, voire divergentes, d'un même événement peuvent-elles se confronter ? Quelle liberté est donnée à la recherche ? Quelle place aux tâtonnements, à l'erreur, aux situations d'attente et de transition ? Quelle est la position de l'institution face aux minorités, aux « déviants », aux « marginaux » ? Ces groupes et ces personnes sont-ils pris en compte ? Comment sont reçues les critiques et les contestations ?

Chacun sait, en effet, qu'il existe « *une tactique visant à briser la contestation, la remise en cause émanant de ceux qu'on appelle des « déviants » et qui sont de précieux analyseurs. Que tel dénonce le pouvoir dominant ou les structures aliénantes de son mouvement, de son organisme ou de son Eglise : on déclarera que "lorsqu'il aura réglé ses problèmes personnels, lorsqu'il aura acquis plus de maturité..., il sera moins agressif et moins radical dans ses opinions et son action politique"* »[11].

les limites du pluralisme

Cela étant dit, je reconnais qu'il est pratiquement impossible aujourd'hui de « gouverner » une institution comme ma congrégation. En effet, si l'acceptation du pluralisme — des conduites, des normes, des valeurs différentes entre les membres — a permis une réelle évolution des personnes et des structures, on peut se demander s'il n'y a pas un « *seuil au-delà duquel le pluralisme interne débouche sur des oppositions insurmontables* »[12].

C'est une des raisons pour lesquelles je pense que les « congrégations » religieuses ont peut-être fait leur temps : elles ont eu dans le passé un réel impact social en assumant des tâches de « suppléance », notamment dans le domaine de la santé et de l'enseignement, et elles ont joui d'une cohérence interne dans la mesure où elles avaient un projet précis à proposer à leurs membres. Mais est-ce encore le cas aujourd'hui ? Les

11. Cf. Michel SEGUIER, **Critique institutionnelle et créativité collective**, Paris, Ed. L'Harmattan, 1976, p. 112.
12. **Ibid.**, p. 106.

religieux rassemblés pour le rachat des captifs ont disparu avec la fin des incursions barbaresques !...

V

charité et pouvoir

Quoi qu'il en soit de l'avenir, la situation nouvelle dans laquelle je me trouve avec bien d'autres appelle un autre exercice du pouvoir, si celui-ci veut être au service de la charité fraternelle.

Déjà la mise en place dans ma congrégation, depuis plusieurs années, d'un régime de participation a permis aux personnes et aux groupes de se prendre davantage en charge. Mais, la situation évoluant vite, il reste encore du chemin à faire pour arriver à de nouvelles répartitions de compétences et de pouvoirs entre le gouvernement central et les communautés locales — autrement dit, pour inscrire dans les faits une véritable décentralisation des responsabilités et de la décision, notamment en ce qui concerne la constitution des communautés locales, leur mode de vie et leur avenir. Le chemin est d'autant plus long qu'il nécessite un changement assez radical d'habitudes et de comportements.

quand la charité nécessite un autre exercice du pouvoir

C'est pourquoi je voudrais exprimer maintenant quelques requêtes face à des attitudes que j'ai du mal à accepter, qui ont souvent cours dans les milieux d'Eglise — pas seulement chez les responsables « officiels » — et vis-à-vis desquelles nous ne serons jamais assez lucides et critiques : plutôt que de penser pour l'autre et de prétendre savoir ce dont il a besoin, ce dont il est capable, et de le maintenir ainsi dans une attitude de dépendance, favoriser son chemin vers une véritable autonomie ; plutôt que d'avoir peur pour l'autre et de vouloir lui éviter les risques et les dangers, reconnaître qu'il est important pour lui, comme pour toute personne, de faire l'apprentissage de la liberté, et avoir assez confiance en lui pour lui donner toute possibilité de réelles initiatives ; plutôt que de renvoyer la personne à son engagement « religieux » pour résoudre un conflit ou rectifier une attitude considérée comme « déviante », croire que sa manière d'être « fidèle » peut emprunter des voies différentes et non balisées ; plutôt que de centraliser l'information et de passer sous silence — ou de demander le silence sur — des faits importants et significatifs, laisser les

personnes et les groupes les plus divers s'exprimer et parler eux-mêmes, s'ils le désirent, de leur propre situation ; plutôt que de s'appuyer sur un consensus communautaire parfois trop beau pour être vrai, ouvrir des débats pour faire avancer les questions les plus controversées et prendre en compte les critiques et les propositions.

quand le pouvoir semble se déplacer vers d'autres lieux...

A mon avis, un pouvoir qui ne consent pas aujourd'hui à repenser sérieusement la manière dont il s'exerce risque, par le fait même, de ne plus « faire autorité ». Et je me demande si le véritable pouvoir n'est pas, désormais, en train de se déplacer vers d'autres lieux plus proches de la réalité des personnes et du contexte social où elles évoluent [13] : il s'agit de réseaux, de groupes, de communautés, plus au moins grands, au cheminement souvent lent et parfois incertain, et qui deviennent peu à peu des instances d'expression et de prise de décision pour des femmes et des hommes qui se reconnaissent en Jésus-Christ et qui veulent allier — avec les ruptures et les solidarités que cela entraîne — l'aventure spirituelle et l'engagement politique, la recherche de Dieu et le combat pour la justice.

Je conclurai en citant Henri Fesquet :

« *Est-il possible d'honorer la soif de liberté et de responsabilité ressentie dans l'Eglise romaine comme ailleurs sans porter atteinte aux cohésions nécessaires ? Rome demeure méfiante en vertu de longues habitudes. Mais le Nouveau Testament, la tradition multiforme du christianisme et l'évo-*

13. Ce que je dis ici du déplacement du pouvoir se trouve confirmé par la conclusion du rapport que le sociologue André Ruiz a adressé il y a trois ans à une congrégation qui lui avait demandé de l'aider à faire le point après dix années environ d'expériences de travail salarié : « Dans la mesure où l'insertion sociétale est première, le pouvoir d'origine sociale devient primordial. Telle communauté éclatera à cause du marché de l'emploi (...). Il est certain que le pouvoir venant du Droit canon fait de la congrégation une société en elle-même et que le gouvernement d'une congrégation, même s'il a été institué par élection, tire son pouvoir du Droit canon. Jusqu'où les deux pouvoirs se compénètrent-ils, s'excluent-ils ? Les modalités de l'exercice du pouvoir sont aussi importantes. Dans un groupe qui se régit comme une société et non pas par le sociétal, le pouvoir hiérarchique avec délégation va de soi. Mais dans la mesure où le sociétal prime, est-ce que ce pouvoir hiérarchique peut s'exercer ? Le pouvoir du gouvernement dans une congrégation vivant au rythme du sociétal ne peut être que l'explicitation ou l'authentification du vécu ».

lution des mentalités créée par les mœurs démocratiques ne montrent-ils pas à l'envi que le moins mauvais des régimes est celui qui donne aux membres d'une communauté la possibilité de se comporter comme des adultes et d'être les propres artisans de leur insertion dans le tissu social ? On court toujours des risques à desserrer une discipline et à répartir des responsabilités. Mais à ne pas le faire on court peut-être un risque plus grand : la désaffection » [14].

nicole girardot

14. Cf. **Le Monde** du 14 octobre 1978, conclusion de l'article intitulé : « Un pape, pour quoi faire ? ».

l'église et le débat politique

L'approche sociologique de l'Eglise tente de saisir la signification des pratiques sociales de cette institution, dans le contexte général de l'évolution de la société. Sous cet angle, l'épisode de 1905 d'une part, l'évolution récente de la structure ecclésiale d'autre part, répondent à une même logique : afin d'éviter que le débat politique ne développe en son sein la division, l'Eglise l'a évacué par une pratique axée sur la préservation de l'institution. Peut-on alors accepter la prétention de l'Eglise à « aimer la société », quand elle lui refuse un lieu essentiel pour mener son débat jusqu'au bout ?

Une réflexion sur les rapports entre pouvoir et amour place le sociologue en position de déséquilibre ; seul le premier des deux termes fait partie de son outillage conceptuel. C'est donc une réflexion autour des questions du pouvoir de l'Eglise que je présenterai ici. Pourtant, en laissant refluer ainsi le thème de l'amour, je garde le souci de contribuer à la réflexion collective de ce numéro : il ne sera pas explicitement question de l'amour, mais les idées qui ressortent d'une analyse de la question du pouvoir dans l'évolution récente de l'Eglise de France constituent probablement des jalons pour une théologie qui prendrait en charge la dimension collective de cette notion. Je formulerai ces jalons, puisque, comme tous les croyants, je suis théologien. Cet article n'est donc pas sociologique, au sens reconnu du terme, puisque j'y produirai peu les pièces du procès ; le lecteur devra le recevoir comme le prolongement de travaux menés par ailleurs et auxquels je le renverrai pour garantir ma démarche. Je précise toutefois que cette précaution ne rend nullement compte du caractère partisan de mon discours : le sociologue, devant la question du pouvoir, prend nécessairement parti [1].

saisir le fait chrétien à partir des pratiques plus que des discours

Afin de dissiper toute ambiguïté sur la portée de ce texte, je dois préciser ce qui caractérise la dimension sociologique des travaux qui en constituent l'arrière-plan, et qui pose une distance par rapport au discours tenu dans l'Eglise. Cette distance est au principe d'une démarche qui tente de

1. Je me suis expliqué sur ce point dans un ouvrage récent : **Les régions, l'Etat et la société locale,** Paris, P. U. F., 1978, pp. 51-55.

découvrir la signification du phénomène social à partir des pratiques des acteurs, leur discours découvrant un sens nouveau dans le cadre de ce dévoilement. Une telle opération suppose donc qu'on relativise la lettre du discours tenu par les chrétiens sur leur communauté pour le replacer dans le contexte des pratiques sociales qui le déterminent, pratiques religieuses évidemment, mais aussi politiques et économiques ; car l'Eglise ne se comprend pas, sociologiquement parlant, comme un phénomène en soi, elle ne découvre son fonctionnement qu'à l'intérieur d'ensembles sociaux dont son évolution est solidaire. Tout ceci revient à spécifier l'Eglise comme une institution de la société, mais une institution présentant cette particularité d'affirmer un au-delà de la société et d'y trouver son fondement. La non-reconnaissance de cette particularité, outre qu'elle réduit l'Eglise à peu de chose, manque la spécificité essentielle de la logique qui régit les rapports dans la communauté chrétienne d'une part, de l'Eglise à la société d'autre part. Quant au danger de « réductionnisme » que comporte le propos de saisir le fait chrétien à partir des pratiques, je note seulement que c'est ainsi que son fondateur entendait le juger : « *Ce ne sont pas ceux qui disent Seigneur, Seigneur...* » (Mt 7, 21).

I

le rôle politique de l'église sous le régime de séparation d'avec l'état

La notion de pouvoir renvoie au domaine du politique et ce, de deux manières : d'une part, elle mène à l'Etat, au système politique, etc., à tout ce qui consolide les rapports de domination ; d'autre part, elle conduit à la lutte politique sous ses diverses formes, depuis l'insurrection révolutionnaire jusqu'au débat démocratique sur les questions décisives de la société.

Or l'Eglise est un appareil religieux, donc non politique, au moins dans un pays où l'instauration du champ politique a été marquée de l'exclusion de l'Eglise hors de ce champ. Bien entendu une telle distinction n'est posée que pour être subvertie, ne serait-ce que pour rendre compte des aboutissements de l'engagement militant des catholiques au cours des dernières années. Il reste que cette distinction existe dans les faits, que notre pays n'a pas connu de parti démocrate-chrétien, que la vie politique du pays a été marquée par la séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905 et que l'abord par les chrétiens des questions politiques — jusques et y com-

pris dans l'engagement militant — est marqué par cette loi ; ou plutôt par le malentendu résultant de la confusion entre le texte de la loi et la réalité.

signification des lois de séparation (1905) : bref rappel

Pour lever l'ambiguïté, faisons un bref retour sur la signification de la loi de 1905 du point de vue de la lutte des classes.

Cette loi marque l'aboutissement du conflit ouvert au lendemain de l'écrasement de la Commune entre le bloc républicain, représentant les intérêts du capitalisme industriel, et le bloc catholique-monarchiste, fort de son implantation dans les secteurs économiques fonctionnant encore sous le mode de production marchand. La lutte s'était engagée sur la nouvelle forme du régime ; elle s'est poursuivie par le boulangisme et l'affaire Dreyfus, mais son point culminant reste la loi Combes, en tant qu'elle consacre la victoire des républicains, ou plutôt du compromis reconnaissant leur suprématie politique. Compromis, car l'instauration de la République et de son Ecole a laissé de vastes zones du territoire entre les mains de l'aristocratie et de la bourgeoisie foncières, comme d'ailleurs elle a reconnu à l'Eglise son contrôle de fait sur la majorité de la population. Elle a traduit dans les textes législatifs, d'un côté la séparation de l'Eglise et de l'Etat, ce dernier conçu comme organisation de domination de la bourgeoisie capitaliste ; et, d'un autre côté, l'appartenance de l'Eglise à l'Etat, conçu comme l'ensemble des structures assurant le consentement des couches sociales dominées à la domination, pour reprendre les formules de Gramsci[2].

Un autre fait marquant de cette affaire, même s'il n'est pas totalement nouveau, c'est la forte division des catholiques dans le débat pour la séparation. Malgré tout le poids du Vatican, l'intransigeance est loin d'avoir été la règle, y compris dans les rangs du clergé. Cette division prolongeait un clivage politique entre les catholiques sur le ralliement à la République, sans parvenir à le résorber dans la défense de l'institution. J'en conclus que l'Eglise de France ne vivait pas l'événement seulement comme un dépouillement de ses droits antérieurs, pour reprendre l'expression de Bihlmeyer et Tüchle, et que, si la soumission à la loi républicaine a prévalu sur la guerre, c'est que cette attitude préservait

2. **Gramsci dans le texte,** Paris, Ed. Sociales, 1975, p. 116. Cf. Christine BUCI-GLUCKSMANN : **Gramsci et l'Etat,** Paris, Ed. Fayard, 1975, pp. 87-134.

l'institution d'un danger plus grand, celui de voir le débat politique refluer en son sein[3].

l'apolitisme de l'église instauré par la séparation : surface officielle et réalités sous-jacentes

J'avance ainsi deux idées sur la séparation du politique et du religieux dans la société française, l'une qui concerne l'organisation de l'Etat, l'autre, le fonctionnement de l'Eglise. La première précise que, si l'Eglise était écartée de la scène politique en tant que telle, elle demeurait partie prenante de l'organisation sociale puisqu'était reconnu son statut « *d'association privée... dans le cadre, établi et contrôlé par l'Etat, d'une société locale* » : autrement dit, l'Etat avalise son contrôle sur la société civile[4]. Un tel contrôle institutionnel et légalisé n'est point sans signification dans l'organisation de la société, c'est-à-dire dans la reproduction du rapport de domination ; de ce point de vue, l'Eglise participe de l'Etat, au sens gramscien, défini précédemment, de ce terme — ce qui est tout de même une façon de faire de la politique.

Si cette première idée est couramment admise par ceux qui analysent l'Eglise à l'aide des concepts du matérialisme historique, la seconde l'est moins parce qu'elle saisit le problème du point de vue de l'appareil ecclésial et des risques que fait peser sur lui le développement de la lutte politique. La profession d'apolitisme qui sera finalement reprise par l'Eglise pour signifier sa distance au champ des luttes, n'est en définitive rien d'autre qu'un rempart contre les effets de ces luttes sur l'institution, contre l'affaiblissement de son contrôle social, et surtout contre la division de la communauté catholique, car l'unité de celle-ci commande l'existence même du système ecclésial. Ce qui revient à retourner le sens même de la loi de séparation : un texte promulgué pour écarter une institution puissante du débat politique a servi la puissance de cette institution contre les risques de ce débat.

le rôle politique de l'église fonctionne plus dans le champ social que dans le secteur du politique proprement dit

Ces deux idées résument à peu près tout ce que je prétends dire sur le rapport de l'Eglise à la politique : du fait de sa présence active dans l'orga-

3. C. BIHLMEYER et H. TUECHLE, **Histoire de l'Eglise,** tome IV, Mulhouse, Ed. Salvator, 1967, pp. 189-191.
4. C. BIHLMEYER, H. TUECHLE, **op. cit.,** p. 190.

nisation du consentement à l'ordre social, l'Eglise joue un rôle politique indéniable ; pour autant, il est difficile de définir l'Eglise comme un acteur politique, développant une stratégie de pouvoir par rapport à l'Etat. La logique des effets politiques de la présence et de l'action de l'Eglise ne se trouve pas dans le champ politique, elle découle de l'inscription institutionnelle de cette entité dans la société : les critères d'intervention de l'appareil ecclésial dans le champ politique sont le maintien de son contrôle social d'une part, la préservation de son unité communautaire, de l'autre.

Ces deux critères ne fonctionnent pas de la même façon dans la définition des rapports de l'Eglise au champ politique. Ils sont d'une certaine manière antinomiques, puisque le contrôle social suppose la résorption des contradictions sociales qui traversent les secteurs de population concernés, c'est-à-dire leur prise en charge par l'appareil ecclésial lui-même ; je vais y revenir dès que j'aborderai l'actualité de l'Eglise française. Mais ces critères se conjuguent chaque fois que la contradiction sociale principale oppose la société — ou une de ses parties — à l'Etat. C'est là que réside, en première approximation, l'apparence de « contre-pouvoir » qu'offre le visage de certaines Eglises, en particulier en Amérique latine, face à des régimes dictatoriaux : ce qui, du point de vue de la lutte politique, apparaît comme résistance contre un pouvoir cherchant la désorganisation de la société obéit, du point de vue de l'institution, au maintien ou à l'élargissement de sa base de masse.

confirmation de cette analyse : l'école, point névralgique

Et de fait toute la politique de l'Eglise française à partir de 1905 a été de consolider, puis de tenter d'étendre son emprise sociale, non plus à partir du poids que le Concordat lui donnait sur l'appareil d'Etat, mais à partir d'elle-même, en se donnant les outils nécessaires à la diffusion du message chrétien. Or n'est-il pas curieux de constater que les effets de contre-pouvoir ressentis dans les luttes politiques n'ont concerné que la prétention de l'Eglise à détenir une partie de l'appareil scolaire ? Comment se fait-il que le système républicain ne se soit senti menacé ni par la constitution d'un syndicalisme chrétien, ni par le contrôle de l'Eglise sur une partie de la presse d'opinion, ni même par le développement d'organisations de jeunes ? Cela tient sans doute pour l'essentiel à la place névralgique que tient l'Ecole dans la reproduction des rapports de production dans le système capitaliste d'une part, dans le fonctionnement des institutions de l'Etat-Nation, d'autre part. Mais la cristallisation de la lutte

politique sur l'Ecole renvoie aussi à sa signification pour l'institution ecclésiale, à la capacité de la hiérarchie à mobiliser ses troupes sur cet enjeu sans s'exposer en retour aux effets diviseurs de la lutte politique. L'impossibilité où ont été les catholiques français de s'organiser en parti politique témoigne de la permanence de leurs divisions dans le champ des luttes autour du pouvoir ; il ne faut quand même pas oublier que la reconnaissance du caractère privé de leur religion a permis à la droite catholique de participer à l'exercice du pouvoir en dépit du fonctionnement républicain de celui-ci. La défense de l'Ecole confessionnelle pouvait ainsi constituer un étendard pour le regroupement politique des catholiques sans ranimer le débat interne sur la République.
Tout en freinant l'emprise de l'Etat sur l'Ecole, l'Eglise a redéployé son activité dans l'action caritative tout au long de cette première moitié du XXᵉ siècle. D'une certaine manière, ce travail de résorption des aspects les plus criants de l'exploitation capitaliste constituait l'appareil ecclésial en suppléance de celui de l'Etat dans la périphérie du système social ; il contribuait à rendre périphérique le traitement de la misère ouvrière et paysanne, c'est-à-dire à les dériver de leur lieu d'origine ; mais il fournissait aussi à l'Eglise une base de masse, c'est-à-dire une légitimité sociale autre que son fondement religieux.

II

---

de l'extension de l'emprise sociale de l'église au recentrement sur son unité interne

Par ailleurs, l'Eglise a tenté de réinscrire son identité au centre du système social, en engageant une œuvre de rechristianisation du monde du travail.

une nouvelle stratégie aux conséquences imprévues : l'action catholique

L'Action catholique, même si elle a pu être acceptée par une partie de la hiérarchie comme une contribution à la reconquête du contrôle social, n'a jamais fonctionné de cette façon, ni dans les déclarations de ses fondateurs, ni dans les pratiques qu'elle a instaurées. Les principes d'évangélisation qu'elle met en œuvre rompent avec le fonctionnement de l'institution, non seulement du point de vue de l'objet traité — on y parle des pratiques non religieuses, et plus spécialement des pratiques sur les lieux de travail —, mais aussi quant au mode de traitement, puisque les laïcs y devenaient opérateurs principaux de l'action et étaient invités à la réfléchir par eux-

mêmes. En outre, l'Action catholique était une entreprise explicitement religieuse, de sorte que, même si elle est apparue aux marges de l'institution ecclésiale, elle l'engageait bien dans ses principes fondateurs. On l'a bien vu par la suite : alors que les chrétiens étaient conviés, à l'aide du principe « voir-juger-agir », à mettre en œuvre la doctrine sociale de l'Eglise — un ensemble de normes de comportement constitué en annexe de la morale pour répondre aux questions nouvelles — et cela, dans la soumission au clergé, non seulement ils ont entraîné une partie du clergé dans la voie de leur engagement, mais surtout ils ont entrepris de dévoiler, de s'approprier, puis de subvertir le texte fondateur de l'Eglise en le soumettant aux questions à eux posées par la réalité du travail.

les prêtres ouvriers, mais plus encore la j.a.c.

On sait comment l'Eglise a réagi lorsqu'en 1954 elle comprit où cela la menait par rapport au monde ouvrier. L'affaire des prêtres-ouvriers a été le lieu d'un conflit particulièrement dur au sein de l'institution ecclésiale à cause de la visibilité qu'il donnait à cette contradiction. Pourtant ce n'est peut-être pas par rapport à la classe ouvrière, organisée politiquement et idéologiquement, que l'Action catholique a mené le plus loin son œuvre pratique de déconstruction institutionnelle, mais dans des lieux où l'absence d'alternatives syndicales et politiques interdisait précisément le report sur d'autres organisations de l'affirmation d'une conscience de classe. Dans les sociétés rurales de l'Ouest en particulier, la J.A.C. a constitué le lieu de cristallisation d'idéologies syndicales et politiques nouvelles parce qu'elle pouvait rendre visible, par la distance posée à l'égard des paroisses, l'existence de différences sociales dans ces entités apparemment homogènes que constituaient les communautés rurales. Je reviendrai en fin d'article sur cet important phénomène, que j'ai analysé au cours d'une enquête datant maintenant de plusieurs années[5].

les termes actuels du débat politique

D'une certaine manière, le débat politique maintenu aux portes de l'Eglise grâce à la bataille autour de l'Ecole, rentrait dans la place par la fenêtre de l'Action catholique. Mais ce débat n'est plus du tout le même : il ne porte plus sur la forme du régime politique, mais sur les principes de

5. R. DULONG, « Eglise de l'Ouest et les luttes de classes dans la paysannerie », **La pensée** 175, juin 1974, pp. 82-103.

fonctionnement de la société ; il ne positionne plus les chrétiens selon leur opinion politique, mais selon leur situation le classe ; il ne s'inscrit pas seulement dans les termes profanes, mais il clive les chrétiens sur des questions religieuses : acceptation de la foi, rapport à l'Eglise, pratiques cultuelles, interprétation de l'Evangile, etc.

L'acuité d'un tel débat menace d'autant plus l'Eglise qu'il intervient dans la logique d'une nouvelle inscription sociale de l'institution. On ne saisit pas la portée des mutations à l'œuvre dans l'Eglise catholique si on ne les replace pas dans le contexte du redéploiement étatique dans lequel elle est enchâssée. Vers les années 1950 commence en France un travail de réorganisation des superstructures qui apparaît comme une emprise de plus en plus forte de l'appareil d'Etat sur tous les secteurs de la vie sociale. L'instauration de la Vᵉ République n'est que l'aspect institutionnel d'un processus qui affecte l'ensemble des mécanismes de l'organisation du consentement social, processus producteur de contradictions dans l'ensemble étatique et dont témoignent les luttes multiformes qui y apparaissent. Cette réorganisation de l'Etat — au sens gramscien du terme — est rendue nécessaire par la nouvelle phase de développement du capitalisme monopoliste qui prolétarise et urbanise des catégories sociales autrefois liées au secteur marchand de l'économie (cultivateurs, mais aussi artisanat traditionnel et commerce de détail). Or ce monde est précisément une composante majeure — sa composante populaire — de la société catholique. Son déplacement est à l'origine de la chute de pratique religieuse dans les couches les plus populaires du catholicisme français.

les retombées de ce débat sur l'église

Ce phénomène est relativement connu. Ce qui l'est moins, c'est l'accélération que lui a imprimée l'étatisation de l'activité caritative de l'Eglise. La constitution d'un nouvel appareil étatique organisant et généralisant l'assistance sociale sous ses diverses formes n'a pas seulement épuré les tâches de l'Eglise de leur aspect trop temporel, comme on l'a souvent signifié ; d'une part, cette restructuration de l'Etat a été accompagnée du transfert conséquent d'une partie importante des permanents de l'Eglise vers ce nouvel appareil d'Etat [6], d'autre part elle a considérablement affaibli le rapport de l'Eglise à sa base populaire, rapport de clientélisme sans

6. Toute cette partie du raisonnement a été développée dans un article récent, dont le présent texte constitue un prolongement : « Crise de l'Eglise et crise de l'Etat », **Economie et Humanisme** 244, novembre-décembre 1978, pp. 64-76.

doute, mais rapport légitimant la parole de l'Eglise pour ceux qu'elle atteignait ainsi. Sous cet angle, l'Action catholique propose une alternative autrement forte, mais aussi autrement contradictoire : la nécessité de son développement découlait du fait qu'elle était la seule voie pour une présence de l'Eglise dans la population des travailleurs ; mais sa logique impliquait une insertion de plus en plus prononcée des chrétiens dans le champ des luttes, et par contre-coup l'aiguisement du débat politique au sein de l'Eglise.

Cette contradiction s'est traduite dans la pratique en une opposition croissante entre mouvements et paroisses : à mesure de leur engagement dans le monde du travail, laïcs et clercs ont cessé de fréquenter le culte paroissial et ont rompu les liens anciens de dépendance à l'égard des pasteurs, quand ils n'ont pas dénoncé le conservatisme caché derrière l'apparence unitaire de ces communautés « inter-classistes ». Et de fait, ce retrait venait réduire l'hétérogénéité sociale de la paroisse, déjà désertée par ses éléments populaires. Ce processus tend à faire de la paroisse, qui était autrefois la manifestation concrète de l'unité des catholiques au delà de leurs diversités sociales, une entité organisant une fraction socialement située de croyants : le réformisme cultuel et organisationnel qui a accompagné cet investissement suggère la dominance de cadres moyens et supérieurs, dominance autorisée par la passivité des autres groupes sociaux participant encore au culte, groupes souvent en situation de chute sociale.

Cette homogénéisation des paroisses, la spécialisation des mouvements, l'essaimage des communautés de base, etc., ont abouti à morceler l'Eglise catholique en une mosaïque de sectes, au sens où chaque groupement assure à ses membres un lieu de consensus dans le foisonnement actuel des idéologies et des pratiques. Ce qui veut dire qu'il n'y a plus de débat dans l'Eglise, non parce qu'auraient été résorbées les contradictions apparues lors du concile Vatican II, mais parce qu'il n'y a plus de lieu pour la mise en rapport des opposants.

restaurer une cohésion ecclésiale

Ceci suggère que toute cette évolution n'a pas été le fruit du seul hasard, mais que des mesures institutionnelles ont cristallisé cet état de division en reconstituant l'unité de l'Eglise — ou plutôt une apparence d'unité — à un niveau supérieur. Dans le même temps en effet la hiérarchie épiscopale s'est constituée en organisation garante de la cohérence ecclésiale, les évêques ont coordonné leur action en mettant en place une série d'orga-

nismes — assemblée des évêques, comité permanent, commissions spécialisées — dont la signification sociale, au regard de ce qui vient d'être montré, atteste leur volonté d'éviter l'affrontement, de stabiliser à leur niveau la dégradation de l'unité communautaire, de restaurer un lieu où l'Eglise paraisse surmonter ses divisions aux yeux de l'opinion publique. De ce point de vue, les mesures adoptées au concile sont moins décisives dans leur contenu que dans le déverrouillage qu'elles ont opéré du système catholique : d'une part était légitimée la pluralité des formes chrétiennes, d'autre part l'épiscopat y recevait les moyens de gouverner de façon autonome, et donc de devenir le lieu de visibilité de l'Eglise [7].

III

le débat éludé resurgit sous des formes radicalisées

Reste que toute cette organisation épiscopale résulte bien d'une pratique institutionnelle visant à étouffer un débat d'autant plus menaçant qu'il portait sur les objets religieux. En instituant l'Eglise officielle au-dessus des Eglises locales et des mouvements militants, l'épiscopat a garanti son unité contre les contradictions apparues lors du débat conciliaire, mais il s'est coupé plus radicalement encore de la société. Et ce, de deux points de vue, l'organisation actuelle de l'Eglise est telle que le lieu d'où elle parle est en extériorité des communautés locales, elles-mêmes bien détachées de la complexité sociale ; si bien que, sans le truchement des médias, l'Eglise ne pourrait plus paraître comme entité parlante. Par ailleurs, l'extinction du débat religieux a signifié la désertion de l'Eglise par rapport au débat politique, son incapacité à intervenir dans la confrontation sur le devenir de la société.

Notre Eglise est aujourd'hui une Eglise du silence... A une période de bouillonnement et d'affrontement autour de questions qui n'étaient pas purement religieuses, a succédé une phase de tranquillité où chaque groupe de chrétiens peut organiser dans son coin et à sa guise son existence chrétienne ; l'épiscopat légitimant la totalité de ces pratiques selon le principe que « tout le monde a sa place dans l'Eglise ». S'il n'y a plus de conflits dans l'Eglise, on ne saurait en déduire que les termes du débat

7. Ce point mériterait évidemment qu'on l'argumente, en tenant compte des effets fort divers qu'a eus le concile Vatican II sur les diverses Eglises en fonction de la conjoncture politico-sociale où elles se trouvaient. La proposition ici formulée ne concerne donc que la situation française.

engagé il y a une quinzaine d'années aient disparu ou se soient neutralisés, mais l'organisation actuelle a supprimé tout lieu pour ce conflit, puisque le seul lieu de mise en rapport des fractions catholiques est l'épiscopat et que celui-ci est organisé en rempart contre la division[8].

des mutations qui concernent autant l'église que la société civile

Je ne cache pas que tout ceci me paraît bien dommage, pour l'Eglise catholique comme pour la société française. Car l'enjeu des débats qui ont surgi dans la catholicité ne concerne pas que la pratique cultuelle ou la vérité du dogme, il participe de l'affrontement global que connaît une société engagée dans une mutation culturelle d'importance. Si l'Eglise catholique a verrouillé pendant des siècles le système de valeurs et de comportements qui régissait la société française, on conçoit difficilement que le déblocage de ce système sous l'effet du développement historique — ou de la lutte des classes, ce qui revient au même — puisse se passer de sa dimension religieuse sans en être notablement obscurci. La catholicité ayant imprégné les mentalités, les comportements, mais aussi les formes d'organisation et — pourquoi pas ? — les luttes du peuple français, il serait logique que le bouleversement de cet ensemble s'accompagne d'une mise en question de ce qui en a constitué la clef de voûte : non seulement la morale chrétienne, mais la religion elle-même en tant qu'elle informe les pratiques sociales.

Cette prise de position peut paraître éloignée de mes préoccupations de sociologue. En fait elle s'appuie sur l'appréciation des nouvelles revendications apparues depuis mai 1968 dans le champ des luttes d'une part, sur l'observation de l'évolution de la J.A.C. dans l'Ouest d'autre part. Avant d'y revenir, je voudrais aussi mentionner qu'elle donne un écho particulier à la fin de cette phrase de Marx que tout le monde s'accorde à trouver aussi décisive qu'énigmatique : « *Il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel... des conditions de productions et... les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout* »[9].

8. « Crise de l'Eglise et crise de l'Etat », **art. cit.**, pp. 71, 73 et 76.
9. Préface de la **Contribution à la critique de l'Economie politique**, Ed. Sociales, Paris, 1972, p. 4.

nouveaux enjeux dans les luttes sociales

Or il est curieux de constater que, dans le même temps où la réorganisation de l'Eglise effaçait ses conflits internes, surgissaient dans les luttes sociales des enjeux nouveaux — la sexualité, la place de la femme dans la société, les formes d'exercice du pouvoir politique, etc. — qui ne sont pas sans rapport avec ce qui se discutait dans l'Eglise. Prenons l'exemple de l'autogestion ; cette revendication semble ne concerner que l'organisation des rapports dans l'entreprise, mais sa généralité fonctionne bien au-delà, dans la remise en question de toutes les formes d'autorité, de toutes les formes de délégation. Comment ne pas voir qu'elle entretient ainsi un rapport direct avec la question du sacerdoce dans l'Eglise ? Comment ne pas voir surtout qu'elle met en question l'organisation hiérarchique de l'Eglise en tant qu'elle a fourni le modèle le toutes les formes d'organisation dans la société française... ? Et on pourrait en dire autant de la revendication féministe, car quelle institution a plus que l'Eglise écarté la femme de ses instances responsables et prétendu la cantonner dans un statut de mineure par rapport à l'homme... ? Bien entendu, ces revendications ne désignent pas explicitement l'Eglise catholique ; mais, à voir le fonctionnement interne de cette institution et surtout à apprécier son rôle dans la conformation de nos vieilles sociétés, elle apparaît bien comme le lieu aveugle de leur émergence.

radicalité de la critique en milieu rural

Pourtant tout ce jugement repose sur une analyse, effectuée au cours d'une enquête dans l'Ouest rural, portant sur le développement du mouvement de la jeunesse catholique[10]. L'évolution des thèmes d'action, leur influence sur les mots d'ordre du syndicalisme et le témoignage même des militants suggèrent que ce mouvement a permis la cristallisation d'une conscience de classe, déterminée par l'intrusion du capitalisme dans la sphère agricole. Mais cette cristallisation a supposé elle-même une critique du système catholique, l'appropriation de la référence évangélique, la distanciation d'avec le monde paroissial. Comparant la radicalité de cette critique avec la modération des critiques de l'Eglise effectuées au sein de la J.O.C., je suggérais que l'absence d'alternative politique comme lieu de la critique a obligé les jeunes ruraux à pousser à l'extrême le travail de sape du système chrétien. Ce qui fait que la mutation observée ne concerne pas

10. « L'Eglise de l'Ouest et les luttes de classes dans la paysannerie », **art. cit.**

seulement les techniques de travail, l'organisation économique ou l'engagement politique, elle affecte aussi la conception de la foi et de l'Eglise, et surtout les comportements quotidiens : rapports entre parents et enfants, place de la femme dans le couple, sens de la propriété, etc. C'est tout le corpus moral de l'Eglise, tel qu'il informait la société rurale, qui a été déconstruit au travers de cette mise en question. Lorsqu'on fait le bilan de l'évolution dont ce mouvement a été le cadre, il n'est pas exagéré de parler d'une révolution culturelle.

pour la j.a.c., tout s'est passé sur le registre religieux

Mais revenons à la comparaison entre J.A.C. et J.O.C. On imagine assez bien qu'une des meilleures parades du clergé pour éviter que les questions nouvelles ne viennent remettre en cause les principes chrétiens soit de désigner celles-ci comme politiques, et d'inviter les interlocuteurs à aller les poser ailleurs. C'est de tout autre chose qu'il s'agit en l'occurrence : c'est parce qu'aucune autre structure n'existait dans le monde rural où leurs questions aient pu être formulées que les jeunes agriculteurs ont évolué en forçant le cadre ecclésial de leur réflexion. Tout s'est passé dans le registre religieux, et c'est ce registre tout entier qui a fait l'objet d'une pratique critique. Constatant cela, et sans généraliser cette observation, je suis en droit de penser que la part de l'apport chrétien dans les réflexions qui naissent des mutations culturelles de notre temps aurait pu être autrement riche s'il avait pu se poursuivre dans sa forme religieuse, attendu qu'une religion est toujours le lieu de suture d'un système de valeurs.

Mais l'Eglise a préféré son existence institutionnelle à la mission qui aurait pu être la sienne dans ce débat de la société sur elle-même. Elle n'a pas voulu prendre le risque du conflit. Elle y a récupéré certainement une part de son pouvoir — encore faut-il apprécier différemment la réalité de ce pouvoir et son apparence —, elle a manqué de prouver que son « amour de la société » existait ailleurs que dans son discours.

une église qui prétend à l'amour sans en accepter les risques

Car tel est en définitive l'enjeu de toute l'affaire : en répondant par des pratiques institutionnelles aux questions posées par le changement social, l'Eglise manifeste qu'entre l'amour et le pouvoir, son choix est fait. Du moins dans l'acception particulière que je propose ici de donner à la dimension collective de l'amour : est-ce aimer une société que de se réfugier dans la neutralité face aux débats soulevés par son évolution ?

Et est-ce aimer la communauté chrétienne que de disséminer ses fractions en sorte d'obérer tout rapport ou de ne les laisser subsister que par épiscopat interposé ? Sans doute l'Eglise risquait-elle son existence en acceptant que le débat politique se déploie totalement en son sein, mais n'a-t-elle pas pour fondateur un homme qui affirmait que « *qui veut sauver sa vie la perd, et qui donne sa vie la trouve* », et dont la pratique a résumé ce choix ?
Je doute d'ailleurs que l'Eglise ait sauvé grand'chose en se barricadant de la sorte. Elle apparaît de plus en plus comme une coque vide, dont l'influence sur la société ressortit plus de la place que lui fait l'organisation étatique que de ses pratiques quotidiennes. Ceci ne signifie évidemment pas que des chrétiens ne puissent jamais avoir, individuellement, collectivement, voire en tant que mouvement, une influence sur le débat politique, mais bien que l'Eglise, du fait même de sa structuration actuelle, est paralysée devant les implications de cet engagement.

la survie de l'appareil avant tout

Pour conclure, je voudrais nous interroger sur l'erreur théologique qui préside à toute cette pratique : la confusion entre l'institution ecclésiale et la présence du Christ parmi les hommes, qui aboutit à une fétichisation de l'appareil au détriment de sa mission. Ou, pour reprendre le langage de Jacques Pohier, l'incapacité des chrétiens à reconnaître la contingence des figures historiques de Dieu-avec-nous [11]. Ce qui m'étonne le plus à ce sujet, c'est l'incroyable ténacité de la résistance des chrétiens à reconnaître le caractère contingent de leur Eglise, à accepter qu'elle fonctionne selon des mécanismes analysables, à envisager que, à l'instar d'autres institutions, elle puisse être menacée de disparition et réagir dans une défense d'elle-même qui évacue l'accomplissement de sa mission. Cette ténacité est mesurée par le fait qu'en dépit de tous les avatars qu'a connus l'Eglise au travers de son histoire, il ait fallu tant de temps pour que soit reconnue, comme pour son fondateur, sa nature « totalement humaine et totalement divine » et qu'en soient tirées les conséquences, en particulier quant à la possibilité de l'analyser comme institution. Ce qui me conduit à penser que l'enjeu de la reconnaissance de la contingence humaine concerne au moins autant la dimension collective de l'existence chrétienne que ses soubassements inconscients.

11. Jacques POHIER, **Quand je dis Dieu,** Ed. du Seuil, Paris, 1977, pp. 127-128.

Vérification immédiate : qu'est-ce qui choquera davantage les lecteurs de cet article, le contenu de mes analyses et leurs conclusions, ou le fait que je m'essaie à faire de la sociologie sur l'Eglise, à faire apparaître sa réalité à partir de ses pratiques ?

renaud dulong

un jeu truqué

Jeu truqué autour du pouvoir, d'abord. Un pouvoir inaccessible, toujours conforté entre les mêmes mains habiles à rendre les autres inoffensifs. La méthode est à la fois simple et subtile : satisfaire les besoins des autres de façon à tuer leurs désirs. C'est qu'il existe un rapport étroit entre l'amour et la politique : conjonction du désir sexuel et du désir de pouvoir, toujours soigneusement tue, dissimulée. Ce refoulement est commode : il évite d'entendre la voix désirante de l'autre. Le langage ainsi abandonné, l'incommunicabilité généralisée n'a plus qu'un exutoire : la violence. Pour éviter enfin cette ultime protestation, il reste à réduire le désir à devenir des besoins. En ce sens, l'image exacte de notre société de consommation est l'enfant fou, englué, muré dans le désir tout-puissant de sa mère. Ainsi fonctionne notre grande machine sociale : avidité infantile, passivité exemplaire ; l'envahissement d'une image maternelle acharnée à combler l'autre pour le faire taire s'exprime dans la philanthropie innombrable des œuvres sociales, dans les astuces du Pouvoir-Providence, comme jadis sous les traits de la « charité chrétienne ». Bien entendu, les pères sont morts depuis longtemps, et avec eux toute loi autre que celle du « bon plaisir ». Que de haine secrète dans cette fureur de faire du bien — si nécessaire pour nous donner à nous-mêmes l'assurance de notre propre pouvoir.

Alors, l'amour et le pouvoir ? Peut-on en dire quelque chose — sinon que l'amour est une sorte de miracle, survenant « de surcroît », comme toute chose essentielle ? En tout cas, un mystère : « Être Dieu, c'est avoir le pouvoir d'aimer — mais nous sommes des hommes »...

Quand les mots deviennent trop abstraits, quand des réalités aussi fondamentales que le pouvoir et l'amour perdent toute consistance dès qu'elles sont nommées, faute de savoir ce que veut dire celui qui en parle, on ne peut que se référer au héros shakespearien et penser comme lui qu'il y a « *quelque chose de pourri* » et pas seulement dans le royaume du Danemark. Nous en sommes là. Saouls de discours insignifiants, nous ne savons plus entendre ce qui, peut-être, a un sens. Et nous nous mettons, nous aussi, à « déparler ». Cette maladie contemporaine est contagieuse. Cet article ne prétend pas y échapper par on ne sait quel privilège. Il n'est qu'une carte d'un jeu dont personne ne connaît plus les règles, jetée au hasard sur le tapis vert dans l'espoir que d'autres pourront s'en servir

à bon escient s'ils retrouvent ce qui présentement m'échappe. De toutes manières, le jeu est truqué. Et par nous.

I

les parades du pouvoir

Le pessimisme qui s'échappe de ces premières lignes n'est ni fortuit, ni le signe d'une défaillance personnelle due à quelque « dépression ». Il naît d'un certain rapport au pouvoir, que je ne suis pas le seul à entretenir. Je suis trop vieux pour appartenir à ce qu'un hebdomadaire appelait récemment la « Bof-génération ». Mais je pense que ceux qui analysent ainsi le désarroi des jeunes ne font que projeter leurs propres sentiments sur la génération montante en lui prêtant des propos désenchantés recueillis dans la mesure où ils entrent en résonnance avec nos propres désillusions. Les jeunes vieillards de mon âge, ceux qui ont vécu leur enfance dans le fracas de la deuxième guerre mondiale, commencent à s'essouffler dans une course vaine vers un but sans cesse reculé, qui, de près ou de loin, a trait au pouvoir.

l'heure du désenchantement

Depuis vingt-cinq ans, nous avons tout connu et désespéré de tout. Ennemis du colonialisme, nous avons vu le Front Républicain faire place au National-Molletisme et installer le pouvoir gaulliste dans l'immense soulagement des masses. Epris de liberté, nous avons appris, bribes par bribes, la réalité du Goulag, le stalinisme, les tanks russes à Budapest et à Prague. Plus récemment, c'était la fin de Mao, l'affaire de la bande des quatre, la guerre du Cambodge, les pactes Chine-Japon et Chine-U.S.A. Il y a dix ans, mai 68. La folle espérance, la folie et l'espérance, camisolées en moins de deux ans. L'année dernière, l'Union de la Gauche en France, « vingt ans, ça suffit ! », etc. Y avons-nous cru ? Je ne sais plus. Peut-être... Puis les craquements, l'effondrement de la défaite, l'amertume, les déchirements internes des partis politiques.

Dans un autre domaine, nous avons vu mourir Pie XII et se tenir un concile chargé d'espérance. Qui ose encore y croire ? La liturgie a changé, les prêtres ont quitté leur soutane. Cela ne touche que Mgr Lefèbvre et Michel de Saint-Pierre. Ce que nous avons retenu, c'est la crispation romaine sur des positions intangibles : divorce, pilule, avortement, c'est-à-dire la vie quotidienne et amoureuse des hommes. Qui donc disait : « *Ils*

lient de pesants fardeaux et les imposent aux épaules des gens, mais eux-mêmes se refusent à les remuer du bout des doigts » (Mt 23, 4) ?
Cette énumération amère, qu'on pourrait allonger et développer pendant des pages, n'est pas que le catalogue des espoirs perdus. Elle évoque à quel point, aujourd'hui, l'accès au pouvoir paraît barré pour les hommes. Une oligarchie s'est mise en place et, habilement, a coupé la route. De cette impasse naissent l'abstraction et la majuscule. On ne parle plus que du Pouvoir avec un grand P. « *Faire céder le Pouvoir* », « *Résister au Pouvoir* », « *Le Pouvoir aux travailleurs* ». Slogans devenus sans âme et à la réalité desquels personne ne croit plus, même ceux qui les scandent dans ces « manifs » liturgiques où la pratique supplée à l'absence de foi. Notre commune impuissance peut même amener certains vers l'apolitisme le plus égoïste et le plus bête. Ils risquent de trouver là un certain rapport au pouvoir, qu'on le nomme Giscard, Nature, Pape ou Dieu. Il ne s'agit que de se soumettre avec des protestations de servitude pour avoir la paix et vivre tranquille. On perd toujours à ce jeu-là et la paix qu'on y trouve est celle des cimetières. Une certaine mort est au bout de la route si, comme je le pense, le but de l'oligarchie au pouvoir est de satisfaire les besoins des hommes de façon à tuer leurs désirs. Ce processus subtil évoque irrésistiblement pour moi le titre du livre important de Searles : *L'effort pour rendre l'autre fou.* Je m'en expliquerai plus loin.

pouvoir politique et désir sexuel

Il convient d'abord que j'essaye de me laver de l'accusation qu'on ne manquera pas de m'adresser : « Vous faites de la politique ». Eh bien oui, je fais de la politique, même si je sais que personne ne peut réduire la notion de pouvoir à celle de pouvoir politique. Je fais même une mauvaise politique en refusant de renoncer à ce pouvoir qui m'échappe en même temps que je ne cache pas mon pessimisme sur les perspectives que nous offre l'avenir proche. De quoi « désespérer Billancourt » tout en risquant de me retrouver sur un stade entouré de barbelés si un quelconque Pinochet veut tirer les marrons du feu. Si je « fais de la politique », c'est pour essayer d'échapper aux abstractions du mot « pouvoir », tout en refusant de le réduire à la réalité trop partielle de mon sexe en érection, dont le côté dérisoire ne m'échappe pas totalement, même si cette vision me rassure sur ma « puissance » virile. Et dans cette association hasardeuse entre le pouvoir politique et le désir sexuel se cache sans doute une part de vérité, soigneusement enfouie par ceux qui, d'ordinaire, dissertent sur l'un ou l'autre. De ce rapport étroit entre l'amour et

la politique, personne ne parle. Son étude reste à faire. Je ne sais si ce numéro de *Lumière et Vie* aura le courage de s'y lancer. Mais c'est une tâche urgente, la seule peut-être qui en vaille la peine actuellement. Il ne nous reste sur ce sujet que la phrase effacée des murs de la Sorbonne : « *Plus je fais l'amour, plus j'ai envie de faire la révolution. Plus je fais la révolution, plus j'ai envie de faire l'amour* ». Naïveté adolescente, certes, mais connaissez-vous beaucoup de choses plus sérieuses que cette naïveté-là ?

Il fallait l'audace d'un étudiant porté par une Université en folie pour proclamer la conjonction du désir sexuel et du désir de pouvoir, toutes les traditions se rejoignant pour affirmer leur incompatibilité. Sans remonter très loin dans l'histoire, où l'austérité des mœurs reste la garantie de l'intégrité de l'homme au pouvoir, on sait que des révolutionnaires, peu suspects de tiédeur dans leur désir du pouvoir et leur lutte pour l'obtenir, ont fait de l'état amoureux un crime passible de la peine de mort... Les partisans yougoslaves de Tito dans la deuxième guerre mondiale, les *Moudjahidine* du F.L.N. pendant la guerre d'Algérie appliquaient cette règle inhumaine.

Sur l'autre versant, le sort des amoureux de légende est connu, au point que leur renoncement au pouvoir ou à l'amour marque précisément leur destin exemplaire, de Titus renvoyant Bérénice pour régner à Edouard VIII abdiquant pour épouser Mrs Simpson. Depuis longtemps déjà les amoureux sont seuls au monde, ce qui constitue un empêchement dirimant pour garder un pouvoir qui s'exerce sur les autres. Il est même possible de se demander si l'obligation du célibat faite aux prêtres ayant « charge d'âmes » (je ne parle pas du vœu de chasteté des religieux, prêtres ou non) n'a pas un rapport inconscient avec cette opposition des objets du désir : le pouvoir ou la personne. On pourrait en tous cas s'interroger sur le fait qu'une des raisons couramment avancées pour justifier le célibat ecclésiastique est justement la « consécration » aux autres. Quant aux désirs qui expliquent cette consécration, peu en parlent. Je crois que ce silence naît d'une trop grande proximité avec le pouvoir, y compris politique, ce qui n'a rien de déshonorant, au contraire ; mais on craint sans doute de réveiller des nostalgies qui ne sont que somnolentes, et dans lesquelles on retrouverait sans mal les Etats pontificaux, les tribunaux ecclésiastiques, l'Inquisition, ou simplement le droit d'indiquer « le bon choix » lors des élections. Certains d'ailleurs ne s'en privent pas.

écouter pour renaître à la parole

Je m'enferre. On me demande de rédiger un article sur Amour et Pouvoir, et je me retrouve en train de disserter sur le désir et la politique. Ce n'est pas fortuit. Il ne me semble pas possible d'évacuer la dimension désirante de tout amour, pas plus que la dimension politique de tout pouvoir. Trop souvent un processus subtil permet d'écarter ces gêneurs. Pour le désir humain, on s'approprie Freud en invoquant la sublimation du désir. Ce coup de chapeau ayant été donné à celui qui a eu le front de révéler les composantes sexuelles de l'activité humaine, il ne reste plus qu'à escamoter l'inconscient, bien plus inacceptable que la sexualité, et à parler d'amour, ou même de charité, comme si le désir et la sexualité n'existaient plus. Pour la politique, qui a mauvaise réputation, il suffit de se déclarer au-dessus (?) de la politique, ainsi réduite à un jeu parlementaire dérisoire, pour exercer sans contrôle le pouvoir qu'on s'arroge arbitrairement. Il ne faut pas rire trop vite de cette caricature. Je suis sûr que vous, comme moi, à un moment ou à un autre, agissez de cette manière. Elle est pratique, efficace. C'est celle des clercs de tout poil, curés intégristes ou gauchistes, militants politiques gaullistes ou communistes, tous investis d'une mission qui les autorise à décider ce qui est bon pour les hommes. Ceux-ci, en contrepartie, sont réduits à n'être que les thuriféraires du pouvoir qu'ils subissent. Un jour, heureusement, il arrive qu'ils parlent... Mais ils ne parlent pas tous les jours, et il faudrait qu'ils puissent être entendus.

Ce n'est pas si facile, d'entendre les autres. Il faut d'abord les écouter, ce qui demande un temps trop souvent consacré à des affaires plus importantes, les nôtres. Et Dieu sait que « nos » affaires sont multiples, puisque les détails les plus infimes grossissent démesurément dès qu'ils nous concernent. Notre époque, pour pallier cet accaparement du temps de chacun, a inventé et multiplié des gens qui font profession d'écouter les autres. Ils ont nom psychologues, éducateurs, assistantes sociales, psychiatres, sociologues, animateurs, et j'en oublie certainement. Leurs prédécesseurs, les médecins et les prêtres, avaient pris la fâcheuse tendance héritée de leurs ancêtres : parler aux autres sans les écouter. Il n'est pas sûr que les nouveaux « clercs » ne tombent pas dans le même travers. Accordons-leur pour l'instant le bénéfice du doute en acceptant qu'ils font véritablement ce pour quoi ils sont payés : écouter l'autre. Cela ne veut pas dire, hélas, qu'ils l'entendent. Chacun de nous, y compris ces « écoutants », sait rester sourd à tout ce qui le dérange et n'entend souvent que ce qui, dans l'autre, résonne comme un écho de lui-même. La parole qui nous

est familière est accueillie sans histoires. Celle qui transporte des idées farfelues, des tonalités nouvelles, la parole neuve risque fort de se perdre sans pouvoir rejoindre celui auquel elle s'adressait. Notre temps a multiplié les « *voix criant dans le désert* », et c'est sans doute pour cela que ces voix s'éteignent une à une, lasses d'émettre un message jamais recueilli, jamais compris, comme si les mots avaient perdu leur sens et que nous parlions tous une langue étrangère. Toutes les disciplines scientifiques, des sciences exactes aux sciences humaines, ont inventé leur jargon et retraduisent péniblement les mots simples pour tenter de comprendre, c'est-à-dire de s'assimiler la parole de l'autre au point de la rendre incompréhensible pour son auteur. Le scientifique s'en moque d'ailleurs totalement, puisqu'il jargonne avec ses pairs en ayant l'impression de parler. Que fais-je d'autre présentement ?
Est-ce si grave ? Il semble que le monde s'accommode sans trop de contorsions de cette incommunicabilité générale. On a même, récemment, inventé la communicologie quelque part sur la côte Ouest des Etats-Unis, et prouvé ainsi qu'il était parfaitement possible de communiquer sans parler (ce que tout le monde savait, en particulier les amoureux, même s'ils découvraient un jour que le silence est source de malentendus, en dépit du renard de Saint-Exupéry). Je n'arrive pas, malgré cet assentiment général, à en prendre mon parti. Sortir du langage, réduire à néant ce code imparfait légué par nos ancêtres et dans lequel, bon gré mal gré, nous avons été forcés de nous inscrire, magnifier l'acte, le corps et tout ce qui se passe de la parole, c'est oublier que le désir de l'homme s'exprime symboliquement dans une demande, hors de laquelle il n'est qu'expression pure de la pulsion qui l'anime, déni de l'autre, viol au lieu de rapport amoureux, rêve au lieu de construction. On ne s'étonnera guère de voir monter la violence, l'auto-défense et autres fariboles dans un temps où l'absence de loi est posée en principe, et où tout le monde s'efforce de bafouer cette loi fondamentale qui veut que l'homme naisse dans le langage et soit obligé de s'y soumettre pour rencontrer autrui.

du désir insatiable aux besoins satisfaits

Abandonner le langage, c'est apparemment laisser le champ libre au désir. Mais on ne voit plus très bien ce qu'est ce désir qui ne peut s'articuler dans une demande. Ou plutôt, on le voit trop... Il n'a d'autre issue que la violence, même lorsqu'on la nomme action. « Groupe d'Action », ça vous dit quelque chose ? Ça en disait beaucoup aux étudiants déçus des lendemains de Mai 68. Depuis, on préfère un terme militaire,

en lui accolant une couleur rouge, et nous avons connu la bande à Baader et les brigades italiennes. Des gens fous de désir. Ils tuent. On les tue. Car les désirs s'affrontent pour la conquête de ce qui se profile toujours à l'horizon du désir : le pouvoir. Je schématise, certes. Mais nous retrouvons bien au fond de nous cette morsure du manque, cette incomplétude radicale, insupportable à l'être humain et que nous cherchons à combler par tous les moyens pour obtenir un instant l'illusion d'une omnipotence à jamais perdue et toujours désirée. Où la trouver, cette toute-puissance, où est ce phallus inaccessible ? Il faudrait être bien sage pour renoncer à s'emparer des commandes de cette machine économico-politique, tellement gigantesque, tellement surhumaine qu'elle en paraît divine. S'il ne s'agit que d'un leurre, il faudrait bien nous expliquer pourquoi ceux qui la détiennent sont si jaloux de la conserver sans partage... Il reste possible de « s'arranger » en renonçant à cet espoir et en trouvant d'autres moyens pour satisfaire notre désir. J'en parlerai plus loin, pour y retrouver les mêmes contradictions. Mais ce renoncement n'est ni facile, ni vraiment souhaitable, s'il est vrai que « *Dieu a mis dans nos cœurs l'éternité* » (Qo 3, 11).

Si le désir libéré par l'extinction de la parole porte en lui tant de violence et de destruction, il est malaisé d'expliquer pourquoi notre univers technocratique tient encore debout. Dieu sait pourtant s'il est difficile à ébranler ! En fait, la parade du pouvoir en place est relativement simple, et d'une efficacité redoutable bien que battue en brèche par les inévitables « bavures » qui signalent que le couvercle n'est pas hermétiquement clos sur cette marmite bouillonnante qu'on aimerait refroidir. Pour tuer les désirs, il suffit de les réduire à devenir des besoins. Un besoin, c'est du solide, du concret, du réel. Ça peut se satisfaire sans trop de casse, et le dispensateur va même en tirer des bénéfices. Vous désirez une voiture ? Allons donc ! Vous avez *besoin* d'une voiture. C'est indispensable. On ne peut plus vivre sans ça. Ne rêvez pas d'une Rolls-Royce, ça ne sert à rien. Economisez, endettez-vous, et l'indispensable sera chez vous, pour la bagatelle de 20 à 30 000 F. Et ainsi de suite... La télévision, l'électro-ménager, la santé physique et mentale, l'électricité, le téléphone, les vêtements à la mode, tout ce que vous voulez. Vous en avez besoin. C'est votre droit. C'est la société de consommation, c'est-à-dire la société du besoin satisfait et du désir écrasé. On renâcle quelquefois du côté des écologistes du dimanche, mais leur faveur ne tient guère devant la montée de ces « besoins » toujours croissants. J'ai gardé pour la fin l'exemple le plus caractéristique de cette perversion : les jeux de hasard, tiercé et loto, qui

utilisent des éléments du désir, le rêve et l'imaginaire, pour les ramener aussitôt au réel, au besoin, à l'argent. Devant un tel tour de passe-passe, on ne peut que tirer son chapeau.

II

les esquives du désir

Me reprocher de voir les choses d'un regard trop pessimiste est toujours possible. J'aimerais bien me tromper... Mais je ne sais pas si un seul d'entre nous est capable d'échapper à ce processus d'aliénation. Consciemment ou non, nous y laissons des plumes. Et certains en deviennent fous. Oh, pas de ces fous qu'on enferme parce qu'ils font trop de bruit ou cassent le mobilier ! Des fous bien sages, les vrais, ceux qu'on rencontre d'ailleurs dans les asiles, encaparaçonnés dans une passivité qui va jusqu'à les rendre immobiles. Tranquilles, comme on dit. Ils sont aussi dans la rue, nous les croisons tous les jours, et quand une étincelle de vie perce les ténèbres, il y a toujours une bonne âme pour appeler Police-Secours et expliquer que le comportement du voisin est devenu anormal. Ne nous arrêtons pas à cette caricature. Je sais que la folie existe, et à quel point son drame est étrangement douloureux. Mais il ne faudrait pas que la pénible réalité de la maladie mentale nous masque une autre réalité, bien proche et guère plus reluisante, la nôtre.

les dents de la mère

Puisque nous en sommes à la folie, parlons-en. Sans perdre son mystère ni son questionnement, elle a vu diminuer ses opacités et si le délire reste inexplicable, il n'est déjà plus complètement incompréhensible. Il est bizarre que ce que nous savons maintenant retrouver dans le monde du fou soit aussi proche de ce que je viens d'évoquer de notre univers. Aliénation, mort du langage, transformation de l'imaginaire en réel, du désir en besoin, tels sont les traits qui définissent aujourd'hui la folie, et que nous repérons à l'œuvre dans notre vie quotidienne. Le scandale de l'enfant fou nous éclaire sur notre réalité. Muré dans le silence, ne pouvant exprimer aucun désir, il laisse à son entourage le soin de subvenir à ses besoins, essentiel et superflu mêlés. On le cajole, on le dorlote, on lui apporte tout, on le comble de cadeaux et de prévenance, et dans toute cette débauche d'altruisme, le seul désir qui ait droit de cité est celui des parents ou des éducateurs. Si jamais, du fond de sa détresse, jaillit une initiative, quelque chose qui soit le début d'un désir, tout le monde s'empresse de

le lui faire rentrer dans la gorge, parce que cette ébauche imparfaite s'avère inadaptée, dangereuse, ou simplement parce qu'elle ne rentre pas dans le désir de ceux qui s'occupent de lui. On dira qu'il n'est pas possible de faire autrement, que cet enfant ne parle pas, qu'il faut bien essayer de se mettre à sa place. Oui, mais quelle place lui reste-t-il ? L'idée de me poser en censeur est bien loin de moi. Je sais combien cette tâche est difficile et à quelle angoisse sont confrontés ceux qui approchent, de gré ou de force, ce noyau central de la folie qu'est l'enfant autistique. Mais on commence à savoir qu'il n'y a peut-être pas dans ce malheur autant de fatalité qu'on a bien voulu le dire. Il ne parle pas, certes. Et si nous avions justement envie qu'il ne parle pas ? Si cette absence de désir était la conséquence et la condition de notre propre désir ? Si toute cette misère ne venait là que pour garantir notre pouvoir sur l'enfant muet en nous permettant d'être enfin débarrassés du désir de l'autre, limite insupportable à notre propre désir ? Sans vouloir démêler l'écheveau embrouillé des causes et des conséquences, sans vouloir juger qui que ce soit, force est de s'interroger sur ce duo monstrueux de l'image maternelle toute-puissante et de son enfant fou, réincarnation actuelle du Moloch de l'Antiquité.

Des gens bien intentionnés, psychanalystes de surcroît, ont tenté d'interpréter les bouleversements sociaux actuels, et singulièrement Mai 68, comme une révolte contre le Père. Rien n'est moins sûr. Tout me porte au contraire à mettre la Mère, ou plutôt l'image maternelle, au centre du débat. De plus en plus englobante, ne laissant hors de ses prises aucun secteur de notre existence, notre société se comporte comme cette caricature, dont on retrouve, hélas, des images dans la réalité, et qu'on appelle la « mère du psychotique ». Les enfants qui en naissent n'ont rien d'autre à faire que de combler le désir maternel, au point qu'on peut se demander s'ils ont véritablement été « mis au monde », avec ce que cela comporte de souffrances, de frustrations, et surtout de liberté. Le ventre maternel paraît s'agrandir aux dimensions de la planète et il devient impossible d'en sortir. On prend goût à cette chaleur, à cette protection. Il n'est que de voir combien chacun d'entre nous exige de l'Etat, du Pouvoir, etc., avec une avidité de plus en plus infantile et une passivité exemplaire. La responsabilité personnelle se dilue dans l'administratif. Nous devenons des citoyens-objets, au même titre que la femme-objet ou l'enfant-objet. Plus brutalement, nous devenons fous et heureux de l'être. Cela satisfait certainement beaucoup de gens. Pas tous. Mais le risque demeure et pour échapper à la folie, il est possible d'en arriver à rendre les autres fous, s'ils veulent bien se laisser faire...

michel gillet

des enfants trouvés pour des mères innombrables

La maternité omnipotente contre laquelle nous luttons pour conserver, tant bien que mal, notre statut de sujet, existe également en nous. Les métaphores du pouvoir restent limitées. Il y a bien l'argent, et Dieu sait combien nous le vénérons, nous l'envions, nous cherchons à le posséder. A moins que, suprême astuce de notre désir de pouvoir, nous le méprisions comme incapable de nous apporter assez. Mais l'argent a l'inconvénient de rester difficilement accessible pour le commun des mortels. Même ceux d'entre nous qui sont riches, cadres moyens ou supérieurs, savent que l'argent qu'ils ont ou peuvent avoir ne leur donnera pas un pouvoir à la mesure de leur désir. N'est pas Dassault qui veut ! Il faut donc chercher ailleurs. La puissance sexuelle ? Cet organe mâle, prototype symbolique de tout pouvoir ! Hélas, l'enfant peut encore y croire, envier le pénis paternel, imaginer que cet attribut magique viendra mettre fin à son incomplétude... Nous autres, adultes, avons dû nous débattre avec notre castration symbolique et notre insuffisance sexuelle. Le temps n'est plus où nous pouvions nous réfugier derrière les contraintes sociales pour sauvegarder l'image d'une sexualité triomphante que seuls les obstacles extérieurs empêchent de s'épanouir. Ces contraintes n'existent plus, ou si peu qu'il vaut mieux ne pas en parler, et leur absence nous force à mesurer la pauvreté de notre vie sexuelle en regard de l'immensité de notre désir. Reste l'enfant.

Je ne parle pas de l'enfant réel, celui qui naît du ventre maternel fécondé par la semence du père. Celui-là est le plus souvent, et heureusement, aussi incapable que l'argent ou le pénis de constituer un objet de désir satisfaisant. Braillard, agaçant par ses besoins incoercibles (les couches, les tétées, les rots, les refus du biberon, les vomissements imprévisibles... et j'en passe), il a surtout le défaut d'être réel, c'est-à-dire bien loin de l'enfant merveilleux que berçait notre imaginaire. Il est parfois possible de nier cette réalité et d'empêcher cet enfant d'exister en le maintenant prisonnier de notre désir. Cette éventualité rare, nous l'avons évoquée plus haut. Il n'en reste pas moins que chacun d'entre nous, qu'il soit célibataire ou marié, garde au fond de lui ce désir de l'enfant, cet appel vers l'enfant imaginaire et merveilleux, venant exaucer cette soif de pouvoir que nous connaissons tous. Ce désir est tellement profond et inquiétant que la langue française ne connaît pas de mot pour le dire : les hommes sans conjoint sont célibataires, les enfants sans parents sont orphelins. Comment nommer des « parents » sans enfants ? Cette catégorie est trop en

dehors des normes pour recevoir un nom. Elle est aussi trop proche de notre désir.

Si l'enfant réel, qui naît dans le désir, arrive tant bien que mal à se faire une place où son désir à lui devienne possible, où trouver l'enfant imaginaire qui apaisera notre amour du pouvoir ? Où ? Mais n'importe où ! A chaque pas, nous rencontrons un enfant plaintif, incapable de supporter la frustration, à la recherche d'une mère consolatrice, prêt à abdiquer tout, et jusqu'à lui-même, pour voir ses besoins satisfaits. Cet enfant n'a pas d'âge, il peut ressembler à un gamin comme à un vieillard, il est souvent adulte au regard de l'état civil. Mais il est malheureux et s'offre à tous ceux qui lui promettent la lune en échange de sa liberté. Il faut bien dire que ce système ne marche pas toujours, parce que certains, trop sûrs de leurs possibilités maternelles, se sont cassé la figure et ne se hasardent plus sur certaines routes dangereuses. Mais à mesure que ferment certaines institutions, dépassées par la demande, d'autres ouvrent leur porte à double battant, fascinées qu'elles sont par cet appel. En d'autres temps, on appelait cette attitude « charité chrétienne », avec un brin de condescendance. Aujourd'hui, on parle d'« œuvres sociales » ou autres substantifs, à condition que « social » se retrouve quelque part. Je ne crois pas que le processus de laïcisation ait changé d'un iota les fondements profonds et inconscients qui président à cet « accueil » du pauvre. Il s'agit toujours, chez les bonnes sœurs à cornette ou les éducateurs barbus et chevelus, d'un désir de maternité et de la possibilité d'exercer un pouvoir.

la chaise du père est vide : place à l'arbitraire

On me dira que j'exagère et que je tourne en dérision les choses les plus respectables. Les seuls à savoir que je dis vrai seront ceux qui, péniblement, longuement, auront tenté de comprendre ce qu'il y avait au fond de ce désir si noble de s'occuper des autres. Mais même pour ceux qui n'ont pas le goût d'approfondir les choses désagréables, il est possible de regarder simplement ce qui se passe. Connaissez-vous un service hospitalier, une maison d'enfants, une institution de rééducation ? Si vous ne connaissez pas, allez-y et regardez. Vous y verrez rarement les scandales qui font la joie des journalistes (l'Espélidou, vous vous souvenez ?). Au contraire, le plus souvent, vous constaterez à quel point les besoins des « enfants » sont assurés. Ils mangent bien, ils sont propres, ils sont bien soignés. On leur apporte beaucoup de choses que leurs proches auraient été bien incapables de leur donner, de ces choses indispensables comme l'hygiène, la santé, le bon air, la nourriture saine, les loisirs variés. Et tout cela avec

dévouement ! L'Eldorado, le pays de Cocagne. Il y a même des gens qui trouvent qu'on fait un peu trop de frais pour ces gens-là... Laissons là ces mauvaises langues. Ce qu'il y a de plus intéressant à regarder ne se laisse pas voir facilement, bien qu'il finisse toujours par surgir : c'est l'arbitraire. Quelque part, vous dénicherez un règlement. Indispensable, bien entendu. On ne fait pas vivre ensemble vingt, trente ou cinquante personnes sans une règle commune. La seule question, mais elle est de taille, est de connaître l'origine de ce règlement. Si par hasard cette question est posée, elle soulève, en guise de réponse, des explications peu claires où se mêlent les éléments historiques, les rationalisations psychologiques, le bon sens et la réalité. Vous comprendrez, au bout du compte, que le règlement a été fabriqué par les médecins, les infirmiers, les éducateurs, les travailleurs sociaux, l'administration. Jamais par les usagers. Il n'est que l'expression écrite (ou la tradition orale) du désir de ceux qui détiennent le pouvoir. Aux autres, on demande simplement de le respecter. Cet arbitraire tient lieu de loi, parce que la loi a bonne presse et que personne n'ose se vanter d'avoir un pouvoir arbitraire, c'est-à-dire sans limites.

Alors qu'une loi s'applique à tous, y compris à son auteur et à son représentant, l'arbitraire a l'avantage de mettre celui qui l'exerce au-dessus de la loi et de ne pas l'y soumettre. On peut se permettre, par exemple, d'interdire une surprise-partie au nom du règlement, de la sécurité, etc., juste avant de partir danser avec ses camarades. C'est le règne du défendu, au nom de... au nom de quoi, au fait ? Nous serions bien en peine de le dire, à moins de faire appel au souvenir de la monarchie absolue : « *Tel est notre plaisir* ». Je connais trop toutes les bonnes raisons que nous pouvons donner d'une pareille attitude. Je les ai pratiquées assez longtemps pour ne plus en être toujours dupe. Elles ne font que recouvrir la formule insupportable, héritée de Louis XIV, qui nous renvoie à notre pouvoir absolu. Quelle place pourrait rester pour le désir de ceux que j'appelle « les enfants » ? Au lieu de s'articuler sur une loi, avec ce qu'elle a de limitant et de solide, le désir ne peut que s'opposer au désir, seule limite qui lui soit apportée. Désir de la mère contre désir de l'enfant, la partie n'est pas égale. C'est le pot de fer contre le pot de terre. Le deuxième est brisé par le premier. Et nous retrouvons ici la dialectique subtile que je notais dans les rapports du citoyen et de la société : tuer le désir en le transformant en besoin. Une maternité toute-puissante y trouve au fond de nous son compte, à un point tel que les images paternelles ne peuvent se faire une place dans ce monde du « social », dévorées qu'elles sont par des « mères » jalouses de leur pouvoir. Mais c'est là une autre histoire.

On sait que les pères sont morts depuis longtemps, leur chaise reste vide, personne n'a envie de s'y asseoir et on le comprend quand on sait le sort qui attend un éventuel candidat.

encore heureux qu'il y ait des irrécupérables

Je peux aller plus loin encore... Dans la confusion savamment entretenue, s'il arrive que quelqu'un ait le front de proposer une loi s'appliquant à tous et, pourquoi pas, démocratiquement élaborée, je gage qu'il se verra accusé de vouloir prendre le pouvoir. C'est le seul moment où ce mot sera prononcé. Habituellement, c'est un mot tabou, désignant toujours l'autre, et qui n'a pas droit de cité dans les institutions « sociales », car elles pratiquent avec plus ou moins de bonheur un néologisme appelé « déhiérarchisation ». Oh, je ne suis pas contre, même si le terme m'apparaît barbare et quelque peu cacophonique. J'aimerais simplement que cette absence de hiérarchie signifie autre chose que la possibilité pour chacun d'entre nous d'exercer sans contrainte un pouvoir arbitraire. Et pourtant, on a l'impression de proférer des incongruités quand on rappelle, à certaines occasions, que l'hôpital est fait pour les malades avant de l'être pour les médecins et les infirmières, la maison de rééducation pour les enfants avant les éducateurs, la centrale syndicale pour les ouvriers avant le bureau confédéral... Dire ces banalités, c'est toujours rappeler que ceux qui crèvent de notre dévouement ont le droit d'exprimer un désir différent du nôtre. C'est bien dangereux ! On risque tout bonnement d'y perdre du pouvoir, et cela, nous ne le voulons à aucun prix.

Il existe des insoumis. J'aimerais dire « heureusement », mais leur lot n'est pas drôle. Ceux qui refusent de laisser étouffer leur désir et ne se laissent pas prendre dans les rets du désir de l'autre sont impitoyablement combattus. La « forte tête » n'est acceptable qu'au retour de Canossa, quand elle vient confirmer notre puissance. Le malade trop exigeant se doit de guérir vite. Le chômeur secouru par l'assistante sociale doit trouver du travail. L'enfant handicapé doit faire des progrès. L'orphelin, ou celui qu'on a rendu tel en le retirant à ses parents, doit rendre avec usure la tendresse dont il est l'objet. Si jamais tous ceux-là ne jouent plus au jeu qu'on leur propose, on les soupçonnera vite de le faire exprès et de rompre un contrat tacite qu'on s'était bien gardé de leur faire contresigner. Pour parer à cette éventualité, les institutions se sont multipliées plus que de raison. Outre l'intérêt bien visible qu'il y a à proposer à beaucoup de personnes la possibilité de vivre en se voyant pourvues d'un pouvoir convoité, cela rend possible un jeu ancien remis au goût du jour : le

mistigri. Au lieu de chercher à se refiler la mauvaise carte, on se refile le mauvais client, celui qui n'a pas voulu nous permettre d'exercer sans limites notre pouvoir. Tous les trucages sont permis à condition que nous puissions sauvegarder notre image de marque, cette image maternelle si bonne que ceux qu'elle embrasse risquent de périr étouffés. Pour ne pas grossir le trait, je passe sous silence tout ce qu'on a inventé pour rendre invalide un désir qui s'exprime, depuis les drogues psychotropes jusqu'aux indications de psychothérapie, posées par on ne sait qui sans l'accord de l'intéressé et dont on s'étonne que certains psychiatres les refusent...

Il faudrait dire enfin, mais j'ai peur d'abuser et de choquer sans raison, tout ce qu'il existe de haine dans notre amour des autres dès lors que notre désir n'arrive pas à s'y satisfaire et que notre pouvoir se trouve mis en échec. Je ne prendrai, pour illustrer cela, que l'exemple banal de l'alcoolique face au soignant. Le sadisme médical s'en donne à cœur joie, à commencer par les cures de désintoxication, dont l'efficacité reste à prouver, mais dont le côté punitif est certain. Evidemment, « c'est pour son bien »... Je crois que c'est surtout pour lui faire payer cet acharnement qu'il met à ne pas guérir, ce plaisir pris en dehors de nous et en face duquel ce que nous lui apportons ne compte guère. On en arrive à oublier en cours de route que la France protège et encourage depuis des siècles cette consommation qu'elle réprouve, apparemment du moins. L'homme qui meurt de cirrhose a bu pour endormir des désirs que personne ne souhaitait lui voir exprimer. Il a rempli son contrat avec la société. Les médecins auront d'autres malades pour exercer leur pouvoir et prendre leur plaisir. Pas de quoi fouetter un chat. Comme les dames patronnesses, nous avons nos bons pauvres.

III

marcher vers la lumière

Je crains de donner l'impression d'être amer, de ne voir que le mauvais côté des hommes, et je n'aimerais pas laisser le lecteur sur ce point de vue. Tout ce qui précède n'est qu'une tentative de compréhension, pas un jugement, encore moins une condamnation, même assortie de circonstances atténuantes. Chez chacun d'entre nous existe, enfoui, refoulé, nié souvent, un désir incoercible dont il nous faut accepter qu'il ne soit jamais satisfait totalement. Il existait dès le début, si on en croit le récit de la Genèse : « *Vous serez comme des dieux* »... Tentation permanente et irréalisable,

toujours présente au cœur de l'homme. Être Dieu, être Un, être Bon, ne manquer de rien, au sens le plus absolu du terme, c'est cela que nos désirs humains recherchent sans trêve, en quête d'une puissance qui leur fait toujours défaut. Renoncer à ces désirs, si cela était possible, reviendrait à nier notre humanité. Très souvent, on se contente de les refouler, parce qu'ils font peur. Mais quand on ferme la porte, ils rentrent par la fenêtre, et devenus invisibles, ils trouvent leur satisfaction de manière trop polie pour être honnête. Sous le masque du social ou de la charité chrétienne, il devient possible d'exercer ce pouvoir sur les autres que notre conscience combat dès qu'elle le repère dans les événements politiques. Il est peut-être préférable, même si la chose est difficile, de laisser les désirs inavouables franchir le seuil de notre porte à visage découvert et d'entamer avec eux cette douloureuse négociation au terme de laquelle persiste notre fondamentale insatisfaction. Il semble qu'à ce jeu-là on consente à ne pas piper les dés. Mais qui en a le courage ? « *Notre propre intérêt*, disait Pascal, *est un merveilleux instrument pour nous crever les yeux agréablement.* » Bien avant Pascal, un certain Œdipe s'était lui aussi aveuglé après avoir reconnu ses désirs, rejoignant Tirésias, l'aveugle qui voyait, alors que le voyant restait dans les ténèbres. C'est en aveugle que nous conduisons notre vie. Il n'y a pas à gémir ou à se révolter. Seulement à le savoir en essayant de ne pas trop l'oublier.

l'amour n'est jamais sûr

J'arrive au terme de ces réflexions hâtives sur le pouvoir, le désir, le jeu truqué du désir et du pouvoir. Et l'amour ? Je ne l'ai pas oublié sans raisons. La première est qu'on en parle toujours trop, et trop souvent pour qualifier des actes ou des attitudes d'où l'amour est absent. Faire l'amour avec une femme n'est pas forcément l'aimer. « Se dévouer au service de l'humanité souffrante » (et allez donc ! il y a encore des gens qui y croient...) comporte souvent plus de haine que d'amour. Aimer les autres est parfois la façon la plus adéquate que nous avons trouvée pour nous aimer nous-mêmes. Faut-il identifier amour et narcissisme, amour et séduction ? Je ne crois pas. Mais que faire ? La deuxième raison de mon oubli provient de la dimension de désir présente dans tout amour. En dépit de ses avatars et de ses transformations, le désir reste repérable. L'amour est autrement invisible. Peut-être est-ce même cette invisibilité qui est sa caractéristique principale. Je me méfie des amours trop voyantes. Elles me font songer à ce père dominicain dont on disait qu'après une

heure de séjour dans un salon de cinquante personnes, tout le monde avait remarqué son humilité...

Bien sûr, il existe des définitions de l'amour. Je ne sais pas si elles valent très cher. Lacan exécute en une phrase la définition de Thomas d'Aquin : « *Vouloir du bien à quelqu'un* », en dénonçant « *le caractère captieux de ce prétendu altruisme qui se satisfait de préserver le bien de qui ? de celui qui, précisément, nous est nécessaire...* ». Tout se passe comme si l'amour échappait aux mots. Encore faut-il le vivre, et de cela aussi nous ne sommes jamais sûrs. Alors, l'amour et le pouvoir ? Je ne sais pas très bien ce que cela veut dire. Rien peut-être... Quant à la charité, c'est l'affaire de Dieu. On peut comprendre que je n'ai ni l'envie, ni la possibilité d'en parler. Il ne s'agit pas d'une fuite. Je crois à l'amour, mais c'est un acte de foi. J'espère qu'il m'arrive d'aimer, au-delà de mon désir et de ma jouissance. Mais c'est quelque chose qui m'arrive par surcroît, ainsi qu'arrive toute chose essentielle. On ne peut pas vouloir aimer, désirer aimer, aimer aimer. On aime, en dépit de notre haine, de notre manque. Un miracle peut-être. Un mystère sûrement. Rien à en dire. Être Dieu, c'est avoir le pouvoir d'aimer. Et nous sommes des hommes.

michel gillet

réflexions inactuelles à propos d'un ministère de la charité

C'est un fait acquis que l'expérience amoureuse ne peut plus s'imaginer être isolée dans la sphère de l'intimité : elle est traversée, elle aussi, par les enjeux d'un pouvoir qui prend tous les moyens — fût-ce en accordant la parole — pour avoir le dernier mot. Il reste à faire porter le soupçon sur la manière dont fonctionne ce type d'explication, devenu très commode aujourd'hui. Plus qu'une facilité, n'y a-t-il pas là le camouflage de ce qui serait encore plus insupportable que la répression : ce trouble qui agite les eaux de tout amour humain et ne les laisse jamais se déposer assez pour qu'elles deviennent transparentes. Selon ce fil conducteur, le sujet est amené, face au pouvoir, à se mettre lui aussi en cause. Cette position critique fournit ensuite le moyen d'opérer une coupe à travers les couches de signification du mot charité, si lourdement grevées de tant de transactions avec les grandes formes du pouvoir. Mais si la charité peut faire œuvre de vérité, ce sera, comme tout amour, en respectant l'opacité de notre existence dans la matière et dans le temps.

Nous vivons une époque où il est de bonne méthode de flairer partout la trace du pouvoir, de préférence où on s'attendrait le moins à le trouver. Ainsi en va-t-il de l'amour, le piège par excellence au filet duquel il n'est pas tout à fait passé de mode de se laisser prendre, pourvu que ce soit en toute lucidité. Soutenir que le pouvoir n'y est pas à l'œuvre serait sombrer dans le même ridicule que refuser l'existence des microbes qu'on ne voit pas à l'œil nu. Qui, dans nos pays, s'approche encore naïvement de l'amour, ignorant les rudes détours du scepticisme, voire du cynisme ? Qui, avant de la redécouvrir, n'a pas ironisé sur ce qu'on appelle par pudeur la tendresse ? A travers films, romans et chansons, dans l'éducation et l'information, se diffuse continûment l'exercice de ce soupçon que la critique philosophique donne pour l'acte fondateur de l'usage de la raison. Mais si le terrain de l'amour est particulièrement miné, il reste malgré tout plus praticable que celui que délimite le mot de charité. Pour cette première raison et pour une seconde, plus fondamentale, qui est l'identité structurelle que je postule entre les deux, je ferai d'abord quelques coupes dans l'imbrication des enjeux du pouvoir et de ceux de l'amour.

I

comment l'amour retrouve le pouvoir et enfin le perd

Aussi longtemps que toute forme de vie amoureuse est le champ clos où s'entrecroisent obligations, rites et interdits, le progrès passe par la dénonciation des instances répressives dont les motifs réels ont toujours quelque chose à voir avec la conservation d'un pouvoir, qu'il soit politique ou religieux. Nos sociétés sont ainsi arrivées à supprimer la plupart de ces obstacles légaux et, du moins dans les plus libérales, la transgression de ceux qui subsistent n'expose plus à des châtiments infamants ou mutilants. Sommes-nous quittes pour autant avec le pouvoir ? En voie d'être évincé de la codification des pratiques sexuelles, il reflue et se concentre au cœur même de la relation personnelle. Et là, installé à demeure, il prospère. De réalité massive, objective, inscrite dans des lois dont la pression s'exerce en droit identiquement sur chacun, il devient insaisissable, s'intériorise, se redouble en représentations et en contraintes qui ne doivent plus rien à un texte et à son impact juridique ou éthique.

le pouvoir intérieur à l'amour

Ne nous scandalisons pas. Chaque chose, du fait qu'elle existe, a déjà du pouvoir, ne serait-ce que celui de se poser comme objet de connaissance et de choix. A combien plus forte raison, dans ce rapport d'extrême proximité qu'est l'amour, chacun est-il conscient de son emprise sur l'autre et de celle de l'autre sur lui. De là s'engendrent des fantasmes de puissance et d'impuissance, s'échafaudent des scénarios imaginaires. Des peurs naissent que les mots essaient de conjurer. Les mots proférés ont leur poids propre qui échappe à leur auteur et induit des réactions imprévisibles de part et d'autre. Les situations se modifient comme à l'insu de chacun qui se demande de quoi il est le jouet.

En cela rien de nouveau sous le soleil, dira-t-on. C'est vrai, sinon peut-être qu'aujourd'hui ces enchaînements en miroir d'actions et de passions ne sont plus rapportés à l'irrationnel des sentiments, au flou des états d'âme, mais sont spontanément interprétés dans une dynamique du pouvoir. Ils en acquièrent une nouvelle gravité, pris qu'ils sont dans un système qui les enveloppe et les domine et qui, au lieu d'inciter à la résignation, provoque le sursaut : on veut comprendre et combattre.

Quand l'attirance réciproque ou la poursuite d'un bien désiré rassemblent de multiples personnes, que cette communion s'exprime ou non sexuelle-

ment, les composantes des rapports de force se compliquent encore, se durcissent en violences tues ou explosées, puisque le besoin incoercible de se comparer, de rivaliser y trouve un champ compétitif élargi. Il est alors impossible que la figure principale du pouvoir, celle à laquelle nous renvoie sans cesse la vie en société, ne s'impose comme explicative et par conséquent responsable.

Après ce bref rappel, mon propos n'est pas d'affiner ni de prolonger ces analyses, mais de mettre en question certains de leurs présupposés, à la suite de bien d'autres et avec leur aide.

le pouvoir, recours providentiel

Je demanderai d'abord pourquoi le pouvoir, surtout quand il est opposé à l'amour, est univoquement ramené à sa composante répressive. S'il ne savait qu'interdire, il n'obtiendrait jamais cet immense assentiment qui le constitue et le renforce : en fait, « *il produit des choses, il induit du plaisir, il forme du savoir, il produit du discours ; il faut le considérer comme un réseau productif qui passe à travers tout le corps social beaucoup plus que comme une instance négative qui a pour fonction de réprimer* »[1]
Encore qu'inavouée, cette positivité joue sans doute un rôle capital dans le recours au pouvoir pour expliquer les relations personnelles, sa face répressive servant d'alibi, masquant la mauvaise conscience inhérente à tout mécanisme de justification.

L'acharnement de ceux qui le traquent, leur soulagement quand ils croient étouffer l'une ou l'autre de ses proliférations, cela aussi ne serait-il pas suspect ? Comme si quelque chose était en cause, qu'il ne faut surtout pas laisser venir au jour. Dans la voix et le regard de certains de ses accusateurs habituels se lit parfois l'accent de détresse de celui qui, n'ayant plus rien à quoi se raccrocher, va couler. Les antiques puissances tutélaires ont été révoquées, puis la divine providence, enfin les impératifs catégoriques : plus aucune instance n'oblige en conscience, ni collectivement ni individuellement. Et le bonheur n'est toujours pas au rendez-vous. Pour rendre compte de l'angoisse et de l'amertume, du malaise de vivre et de la difficulté d'aimer, la culpabilité avec son cortège de névroses a fait son temps, laissant la place au sentiment de notre finitude. Plus récemment on a demandé à la « castration symbolique » d'entonner la bonne chanson de la résignation à notre destin d'êtres fissurés. Mais n'est-ce pas aggraver le désarroi que faire appel à un manque pour essayer de le calmer ?

1. M. FOUCAULT, « Vérité et pouvoir », **L'Arc** 70, **La crise dans la tête,** p. 21.

Il faut du positif et du résistant pour colmater une telle brèche. Que les responsabilités soient historiques, qu'elles se concrétisent dans un régime politique ou un système social, qu'elles s'exercent sous la forme d'une autorité ou d'une institution particulières, à leur racine il y a toujours le pouvoir à double face : anonyme dans son extériorité omniprésente qui opprime le plus souvent en douceur et intériorisé, générateur des autocensures, de la sur-répression que le sujet s'inflige. Sa ruse ultime, empruntée au diable, est de faire croire qu'il n'existe pas.

Pourtant l'ensemble de ses attributs l'assimile davantage au Dieu des religions monothéistes qu'au diable. Le pouvoir est partout, mais impossible de le saisir ; il sait tout sur vous, mais n'allez pas lui demander des comptes ; il surveille tout, mais nul ne peut le surprendre ; sans lui, tout retomberait au chaos ; il est tout-puissant, gouvernant de préférence avec mansuétude, jugeant en dernier ressort pour sévir ou gratifier ; il met le comble à son essence divine en se faisant oublier et en laissant croire qu'il n'est là, de toutes façons, que pour notre bien.

le pouvoir, produit réel d'un long travail d'illusion

Si cette réalité presque mythique répond effectivement pour une grande part de la dureté angoissante de leur sort, n'est-ce pas que les hommes projettent sur elle leurs besoins de sécurité et de justification à tel point qu'ils l'hypostasient à l'instar d'une cause première ? On ne peut s'empêcher de penser à l'une des conditions d'apparition de l'hallucination dans la psychose : ce qui a été forclos du symbolique réapparaît dans le réel. Pour être à la fois l'objet d'une imputation et d'une sublimation aussi systématiques, l'emprise du pouvoir, spécialement sur les liens interpersonnels, est certainement chargée d'un rôle irremplaçable : par exemple, celui de cacher quelque chose de plus redoutable que le pouvoir lui-même, qui serait irréductible à toute objectivation, à toute transformation, qui ne serait ni à comprendre ni à combattre, en fin de compte qui serait inaccessible à la mainmise d'une parole définitive.

Ainsi dans l'amour est vécu comme menace d'altération tout ce qui n'est pas maîtrisé et ne sera jamais totalement maîtrisable, même dans l'échange verbal : l'inconcevable devient insupportable. Ce n'est donc pas sans raison que la cause de cette aliénation est rejetée sur le pouvoir en tant qu'il est un "réseau productif" innervant de son influx totalitaire le corps social et les corps charnels eux-mêmes. Au sein de leur opacité, dont la rencontre amoureuse jouit et s'impatiente tour à tour, comment renoncer

à porter le peu de lumière disponible ? Un pas de plus et on aura tôt fait de se persuader que ce rayon éclaire vraiment tout, plutôt, que ce qu'il éclaire est vraiment tout.

Le besoin de trouver un responsable n'est pas, à mon avis, ce que le recours explicatif au pouvoir révèle de plus symptomatique. Car ce besoin renvoie, plus originellement, à notre peur devant un des fils qui ourdit toute existence, celui qui justement ne relève d'aucune théorisation, échappe à tout jugement et à toute utilisation, sans être pour autant un contre-pouvoir : l'inconscient. Nous ne serons jamais au clair avec l'inconscient, pas plus qu'avec notre résistance à l'atteinte radicale de l'amour : une blessure, comme disent les poètes et les mystiques, qui touche l'être au point aveugle de son identité, le met hors de soi, l'égare et lui donne en même temps le goût d'une joie inconnue. Quel risque pour ce cher moi dont nous sommes si peu sûrs ! Passe de le perdre, mais qu'au moins nous soyons capables de nommer ce qui nous le dérobe.

Tout plutôt que le mauvais rêve du non-sens. Et pour en émerger, il nous reste, toujours actif et empressé, l'incessant « *travail d'illusion par lequel se fabrique le pouvoir* »[2] et qui poursuit son extension jusqu'au plus intime de nos expériences. Ce travail qui aide à oublier tout le temps que nous passons à côté de notre vie, nous nous déchargeons sur lui du devoir quotidien de lucidité. Il nous exempte, entre autres bénéfices, de la difficile humilité devant les atteintes de l'amour. Par contre, il nous fait partager ses préoccupations et ses divertissements et nous finissons par trouver les nôtres de bien peu d'importance : petites peines, petits plaisirs, les miettes de la table. Nous n'avons même plus de parole pour les dire.

une brèche dans le pouvoir

Nous nourrissons notre vie d'imaginaire quand nous la passons ainsi à construire des figures autoritaires pour mieux les accuser de nous aliéner. Ce faisant, nous ne voyons pas que nous activons le fonctionnement d'un pouvoir dont toute la prétention est précisément de tisser un discours continu qui métabolise les oppositions et élabore une vérité uniformisante : « *le principe d'autorité est une retombée, l'essentiel demeurant le délire de vérité* »[3]. Ce délire, la chose du monde la mieux partagée, par-

2. P. LEGENDRE, « Remarques sur la névrose et l'institution », **Lumière et Vie** 133, p. 97.
3. **Ibid.**, p. 96.

vient à passer pour du bon sens, alors que ce qui lui fait obstinément échec, l'amour par exemple, sera considéré comme délirant.

L'amour est en effet l'une des expériences communes qui ose railler la puissance magique des formules, désamorcer les illusions du discours qui se croit maître du réel. Les mots d'amour avouent leur fragilité jusque dans l'*aura* d'évocation créatrice dont ils se parent pour pallier leur inaptitude flagrante à coïncider avec ce qui est vécu. Ils dépouillent inlassablement le visage des amants de leurs masques pour que s'échange entre eux un regard vrai. Ils n'imposent aucune vérité absolue, ne construisent aucun savoir. Ils disent une présence. La radicale impuissance de l'amour ne se livre jamais aussi vulnérable que dans celle de sa parole. Mais dans cette impuissance même gît son pouvoir unique : celui de dégonfler le délire de vérité qui fourvoie plus sûrement que la folie.

II

---

comment la charité se perd dans le visible et se retrouve invisible

Pourquoi commencer maintenant à parler de charité ? N'était-elle pas déjà là tandis que nous évoquions l'amour ? Plus présente même, peut-être, que dorénavant. Le mot existe cependant sur le marché des mots, coté comme une valeur, utile à certains échanges, chargé d'histoire, manipulable. Je le prends d'abord à ce niveau de signification où se nouent pour ainsi dire à ciel ouvert ses complicités avec quelques formes majeures du pouvoir.

la charité, commandement incontrôlable

Le paradoxe le plus frappant de la charité, banalisé par le rabâchage en une sorte d'évidence, réside dans son commandement. Naïveté ou provocation, l'amour est l'impératif premier qui règle l'existence chrétienne. Dans le cas de la charité, le pouvoir propre au discours, que l'amour était censé déstabiliser, est porté à son comble : peu de paroles ont été entendues proclamées avec plus de puissance que celles qui furent jadis transmises par Moïse, reprises avec une autorité nouvelle et définitive par Jésus, amplifiées à travers les siècles sur la terre entière et chaque fois marquées de l'obligation la plus contraignante, celle qui vient de Dieu pour rendre semblable à lui.

Les Eglises en ont fait leur raison d'être : devenir au milieu du monde la charité visible du Christ. Visibilité qui ne les a pas prises de court en général : la prédication, la catéchèse, la mission recentrent toujours le message sur le double précepte de l'amour de Dieu et du prochain, et les œuvres caritatives ont suivi abondamment, souvent au gré d'un pragmatisme assez opportuniste. Pourtant ce qu'il y a de charité effective dans les dévouements et les solidarités, personne ne peut en juger, pas même leurs auteurs. Le commandement qui l'ordonne est l'un de ceux dont l'efficacité est la moins vérifiable, et le décalage est vertigineux entre le potentiel d'énergies contenu dans l'indéfinie explicitation et dans l'autorité maximale de cette loi et l'impossibilité de mesurer son influence réelle. Lorsqu'un appel bénéficie d'écrans aussi perfectionnés pour le répercuter et le magnifier et que son inscription dans des pratiques reste aussi peu contrôlable, il court grand risque de se retrouver à son corps défendant dans les fourgons d'un convoi dont la destination n'est pas forcément la sienne. Hypothèse qui n'est pas hasardeuse si on regarde l'histoire.

la charité, principe théologique

Même si la charité, une fois prise dans les rets du discours, doit payer tribut à leur pouvoir manipulateur, elle ne se réduit à aucun moment à un slogan publicitaire assez vague pour être détournable à merci. Sa force est celle d'une intuition capable de structurer une doctrine, celle d'un principe moral des plus mobilisateurs et celle d'une source d'union à Dieu. En ce dernier sens, elle est théologale. Mais elle est aussi théologique au sens où elle fournit une dimension essentielle de la connaissance du salut : *« l'homme demeure pour lui-même un être incompréhensible, sa vie est privée de sens s'il ne reçoit pas la révélation de l'amour, s'il ne rencontre pas l'amour, s'il n'en fait pas l'expérince et s'il ne le fait pas sien, s'il n'y participe pas fortement. C'est pourquoi, comme on l'a déjà dit, le Christ Rédempteur révèle pleinement l'homme à lui-même »*[4]. Voilà clairement énoncé le pouvoir explicatif de l'amour : il ne devient pleinement humain que pris dans la cohérence de la Révélation et en retour il donne au christianisme sa cohérence d'humanisme intégral. Pouvoir redoutable, exposant à de dangereuses tentations, que celui de cet amour ancré dans une Révélation qui se veut totalisante et tendu vers l'achèvement de cette totalisation.

4. JEAN-PAUL II, **Encyclique « Le Rédempteur de l'homme »**, n° 10 (a).

De là à lui conférer une coefficient idéologique, nous y sommes d'autant plus facilement conduits que l'ambivalence de ses utilisations conjoncturelles transparaissait déjà dans les discours et les gestes de bienfaisance. Quand il s'adosse à la triple enceinte de l'Ecriture, du Magistère et de la théologie, l'appel à l'amour du prochain perd certes de son flottement et de ses ambiguïtés, mais il gagne en capacité de consolider les assises de l'institution qui s'en réclame. Celle qui annonce la vérité avec autorité ne se contente pas d'une adhésion intellectuelle, il faut l'aimer. Selon la logique de sa doctrine, le but n'est atteint que si elle a réussi à faire aimer ce qu'elle ordonne, comme *"mater"* aussi bien que comme *"magistra"*.

Ce but ne serait-il pas toutefois outrepassé, lorsque les croyants sont incités à accomplir par amour des actes qui, à première vue, lui semblent contraires ? Ainsi la fameuse formule de Saint Augustin qui sert à cautionner tous les laxismes : « *Aime et fais ce que tu veux* » légitima initialement le recours à la force pour contraindre des hérétiques à réintégrer l'unité de l'Eglise. Toute-puissance de l'amour qui transsubstantie la coercition en bénédiction ! Inspirés par l'amour, les moyens changent de signe. Cet exemple caricatural ne doit pas cacher la foule d'applications pratiques, souvent anodines, parfois plus perverses, de ce principe de la valeur absolue de la charité, mesure de tout, mesurée par rien.

la charité, valeur inutilisable

La condition pour que sa valeur soit reconnue et honorée est de ne jamais la proposer comme "l'attendu" de quelque jugement ou opération que ce soit, pour quelque fin que ce soit. Qu'on se serve d'elle et les pressions exercées seront alors d'autant plus intolérables qu'elles se prévaudront des motifs les plus désintéressés au profit d'un pouvoir quelconque, personnel, idéologique, politique, spirituel : « *Quand les grands ont en main la charité, ils s'en servent pour se faire encore plus grands* »[5].

Elle ne fait œuvre de vérité qu'à la manière d'un défi, au niveau individuel aussi. Elle empêche que les intermittences de clair et d'obscur dans l'appréciation de notre action se dissolvent dans une théorie, y compris théologique, et dans le réconfort du devoir accompli. Pour autant elle n'expose pas aux affres du scrupule ou à la tentation pharisienne de faire du bien puisque, comme l'amour, elle tient son assurance de la certitude

5. J. CARDONNEL, « Adhérer à l'inconcevable », dans **Une brassée de confessions de foi,** Paris, Ed. du Seuil, 1979, p. 26.

d'être aimé, se fiant à l'autre, et puisqu'elle met au jour une faille qu'aucun altruisme ne peut camoufler.

Toute utilisation, spéculative ou pratique, défigure la charité, laquelle en revanche ne craint pas de se rebeller contre les durcissements autoritaires de l'institution et de prendre avec humour les inévitables expressions idéologiques de la foi. L'Eglise sera donc d'autant plus la charité visible du Christ qu'elle ne donnera rien à voir de "charitable", mais témoignera simplement, comme l'amour, de l'invisible lumière qui rend toutes choses nouvelles.

la charité, passante invisible

Le propre de la charité est d'être cachée, comme le pouvoir, mais à l'opposé de lui, c'est pour que les réalités qui ne sont pas elle prennent leurs dimensions et leur poids. Qu'on la célèbre, c'est pour faire diversion. Qu'on la fasse parler, elle répétera les mots des autres. Etant cachée, et alors seulement, elle opère comme une force de retournement qui désaccommode l'œil habitué, désaccorde le cœur trop bien réglé.

Au milieu des flots de paroles impersonnelles, elle fait entendre enfin une voix avec ses vibrations parce que, comme l'amour, ou elle s'incarne ou elle se perd. Comme lui, elle instaure le corps dans la dignité de sa condition mortelle, la plus haute, puisqu'en elle le passage de Dieu s'est inscrit une fois pour toutes. C'est elle qui inscrit notre vie, réellement et en vérité, dans sa matière temporelle en la libérant peu à peu des illusions de puissance reconstruites sans répit par le vouloir, le savoir, le sexe, l'argent, les mots, le moi. Elle traverse, comme un regard d'amour, le cœur de l'homme, le temps de le retourner. Mais elle ne passera pas.

flash

« *Un ministère qui aura pour tâche "d'ordonner la charité et de proscrire le mal" sera créé sous peu* » en Iran[6].

Il était temps.

pierre thibaudet

6. Eric ROULEAU, **Le Monde,** 9 mars 1979, « Révolution et ordre moral en Iran », p. 5.

LA REVUE NOUVELLE

Nº 4. — AVRIL 1979

Ce numéro : 140 FB

LA REVUE NOUVELLE : avenue Van Volxem 305, B-1190 Bruxelles

Abonnement annuel : Belgique : 1.110 FB - France : 200 FF

Autres pays : 1.400 FB Canada et USA : 55 $

Caisse Générale d'Epargne et de Retraite - Bruxelles : nº 001-0107311-08

le pouvoir d'altérer

Amour, pouvoir : les mots sont simples, les réalités visées, non. L'un comme l'autre n'existent que de tendre à instaurer un certain équilibre au sein d'un jeu de forces. Et entre eux ne manque pas non plus de se tisser de subtiles relations : le pouvoir de l'amour, la part d'amour nécessaire à la durée de tout pouvoir... Que de pièges possibles, dont le christianisme n'a pas su toujours se garder. Mais Jésus, lui, qu'en est-il ?

La complexité du sujet ne permet pas une réponse hâtive. Il faut voir comment se comporte Jésus et d'où l'autorité vient à sa parole ; voir ses façons d'agir les plus typiques. On doit s'attacher ensuite à quelques-uns de ses faits et gestes plus significatifs encore. Ces actions symboliques prennent à partie les désordres établis comme éventuellement les contre-pouvoirs candidats à l'instauration d'une violence opposée.

Si l'on cherche à comprendre ce qui est ainsi suggéré, du moins pour le croyant au cœur de qui cette histoire ouvre un sens et un avenir en révélant sa signification, il faut retenir en premier lieu que Jésus se refuse à toute légitimation d'une quelconque instance ou institution. Ce jeu de la légitimation, les religions ne l'ont que trop joué, tendant du coup à se perdre dans cet amalgame avec telle cause ou tel parti. En étant sans pouvoir face aux pouvoirs, Jésus remet ceux-ci à leur place, la vraie, qui est humaine et non sacrée. Il laisse parler en lui une autre voix ; la nouveauté radicale qu'il apporte est avant tout celle du don qui rend possible un monde autre, nouveau — le Don de Dieu.

« Assez des ayatollahs, des rabbins, des popes et des curés ! Lisez Castaneda ! »

Griffonnée sur une affiche du métro au milieu des événements qui ont secoué l'Iran, cette inscription criait l'exaspération d'un(e) inconnu(e) devant la manipulation des foules par les autorités religieuses de tous horizons. Le nom de Castaneda, et la sagesse d'un « sorcier » du Mexique, évoquent la recherche d'une expérience radicale qui change notre perception du monde sans l'affilier à de multiples compromissions bureaucratiques ou politiques. Cette requête laisse ainsi espérer une religion ou une sagesse qui ferait l'économie des jeux d'alliance et de séduction que tout pouvoir utilise pour s'étendre. Mais, rêver d'un message ou même d'un amour hors pouvoir, c'est nous imaginer hors société, pur cri sans énonciation, passion solitaire. Or, aucune réalité humaine ne peut échapper

à l'inscription sociale, à ses codes, à ses rapports de forces et à ses luttes. Le message et la personne de Jésus n'y échappent pas.

C'est pourquoi, en m'interrogeant sur les rapports entre l'amour et le pouvoir dans le comportement de Jésus, je dois commencer par reconnaître une double implication : celle de l'amour et du pouvoir entre eux et celle que chaque personne entretient avec ces deux réalités.

implications de l'amour et du pouvoir

Sous peine de se livrer à un exercice de jonglerie, si brillant soit-il, on ne peut se contenter de parler des rapports de l'amour et du pouvoir sans définir plus précisément ce dont on parle. Trop facilement, en effet, le pouvoir est réduit au domaine politique et volontiers affecté d'un coefficient péjoratif, surtout en milieu chrétien, alors que l'amour est cantonné dans le domaine des relations interpersonnelles et crédité d'une tonalité positive.

En fait, l'amour et le pouvoir sont tous deux des médiations ambiguës, qui s'inscrivent autant dans les passions et l'inconscient que dans les relations sociales. *L'amour* naît au sein d'une blessure originelle : la castration et le complexe d'Œdipe, qui battent en brèche le sentiment de toute-puissance ou le désir d'être aimé absolument. Cette blessure originelle reste une composante déterminante de tout le devenir de l'amour qui cherche justement à rompre l'isolement et à partager ce qu'il y a de bon. De même, la recherche du *pouvoir* ne s'alimente pas seulement du désir de la gloire ou de la volonté d'influencer le cours des choses et d'être reconnu — autre façon de demander l'amour, bien illusoirement d'ailleurs —, mais de la quête d'une sécurité plus grande[1]. Le pouvoir cherche le contrôle maximum sur le monde (si étroit soit-il) ; il est condamné à s'élargir sans cesse s'il veut se consolider. Mais cette logique est fragile, car elle conduit à l'isolement. « *Puissant mais solitaire.* »

L'amour et le pouvoir sont marqués par une blessure et l'insécurité, mais ils se constituent chacun à sa manière propre dans le jeu social. Le

1. Sans aller jusqu'à recourir aux philosophes grecs ou chinois, on se reportera à ce que Hobbes écrit du pouvoir dans le **Leviathan** (1re partie, ch. X : **Of power, worth, dignity, honour and worthiness** : « Ainsi, toute qualité qui fait qu'un homme est aimé ou craint par beaucoup ou la réputation d'une telle qualité, c'est du pouvoir »). On se rappellera également les trois passions de l'anthropologie kantienne : la triple recherche du pouvoir, du savoir et de la gloire **(Herrschsucht, Habsucht, Ehrsucht).** Cf. P. LEGENDRE, **L'amour du censeur,** Paris, Ed. du Seuil, 1974, et **Jouir du pouvoir,** Paris, Ed. du Seuil, 1976.

pouvoir est d'abord un pouvoir faire (et plus souvent un pouvoir faire faire ou un pouvoir faire croire) : il donne une orientation aux forces disponibles. Max Weber a donné du pouvoir une définition devenue classique : « *la chance d'un individu de faire triompher, au sein d'une relation sociale, sa propre volonté contre des résistances, sans faire entrer en ligne de compte ce sur quoi cette chance repose* »[2]. Un notable sait se situer parmi les rivalités de personnes et de groupes sociaux, choisir ses alliances pour arriver à ses fins et imprimer, si possible, sa conception aux choses.

l'amour, comme le pouvoir, implique un équilibre délicat

Le pouvoir est donc une médiation entre une *puissance* (qui, à la limite, pourrait faire n'importe quoi) et une *autorité* qui s'impose par le sens qu'elle propose et qui doit être reconnue[3]. Un pouvoir qui ne sait plus rien proposer d'acceptable ou de désirable perd son autorité et la confiance de celles et ceux qu'il prétend diriger. Dans ce cas, il ne peut se sauver que par un surcroît de contrainte arbitraire (policière, administrative, économique) ou une manipulation du langage (propagande, éducation, information), car tout pouvoir commence par sa maîtrise sur les mots. Aussi, n'est-ce pas un hasard si Jésus est reconnu parler et agir « *avec autorité* », car on ne peut le mettre en contradiction avec ses paroles. Il laisse ainsi percevoir toute la distance qu'il y a entre la Puissance bienveillante de Dieu dont tout pouvoir tire son autorité légitime et le pouvoir fou ou perverti (tyrannique) qui se sert sous prétexte de servir (Cf. Mt 20, 25-26). L'*amour* aussi est médiation. En effet, si le pouvoir permet l'orientation d'une *puissance* selon une certaine *autorité* reconnaissable, l'amour cherche à opérer une médiation entre une *solitude* incommunicable et une *communion* sans confusion. Comme le pouvoir, l'amour est souvent corrompu par la manipulation des personnes : soit dans la perversion qui arrête la séduction avant qu'elle n'implique la perte de soi et la communication, soit dans la communication imaginaire qui voudrait abolir toute solitude. L'Evangile suggère qu'amour et pouvoir sont orientés par une communion à instaurer : la communauté fraternelle. L'amour et le service du prochain résument toute la Bonne Nouvelle (Mt 22, 34 ; Ga 5, 14 ; Rm 13, 9 ; Jc 2, 8 ; 1 Jn 3...). Mais cet amour et ce pouvoir se rejoignent dans la

2. **Economie et société (Wirtschaft und Gesellschaft),** ch. 1, § 16.
3. Voir B. QUELQUEJEU, « Ambiguïté et contingences des figures du pouvoir », dans **Concilium 90, déc. 1973, pp. 25-34.**

mort qu'il faut traverser avec le Christ jusqu'à la Pâque : « *Qui veut sauver sa vie la perdra* » (Mt 10, 39 et par.)

Quelles que soient la jubilation de l'amour et la force du pouvoir, ils s'enracinent dans les conflits collectifs, les pulsions et les passions les plus puissantes. Ils s'inscrivent dans les limites qui nous captivent et font leur prix : ils nous modifient de toutes façons. En un mot, ils nous impliquent radicalement, c'est pourquoi amour et pouvoir nous altèrent.

en jésus, un pouvoir et un amour qui nous altèrent

Nous touchons ici la deuxième implication : la nôtre. Je crois que Jésus-Christ est vivant. J'aime écouter sa parole et je vois qu'il exerce un pouvoir certain sur ses auditeurs. Mais je sais aussi qu'il peut être dangereux, comme tout pouvoir et tout amour. Dans le cas du Christ ils peuvent être plus dangereux, car ils sont souvent affectés d'un coefficient d'absolu. C'est ce qui arrive, lorsque ses zélateurs arrachent Jésus à son histoire humaine et à l'expérience en Esprit pour en faire le garant d'un amour pervers (qui ne rencontre jamais l'autre « *au risque de se perdre* ») et du pouvoir « *humain, trop humain* » d'un christianisme politique. Si « *le pouvoir corrompt, le pouvoir absolu corrompt absolument* », a-t-on dit ; et c'est aussi vrai du christianisme utilisé à des fins inavouables. Sous prétexte de servir le monde et de lui indiquer une « fin transcendante », quels pouvoirs autoritaires et quels privilèges ecclésiastiques ou sociaux n'a-t-on pas cherché à consolider (Querelle des Investitures, Croisades, colonisation et mission, enseignement dogmatique et moral rigide, ministères sans partage) ? Et au nom de l'amour de Dieu et des hommes, que d'exploitations n'a-t-on pas benoîtement bénies et consacrées (la charité et l'aumône comme remèdes à une inégalité soi-disant voulue par Dieu, situation faite à la femme, etc.). Cependant, je n'attribue pas directement à Jésus le pouvoir d'altérer au sens de corrompre, malgré le réquisitoire d'un Celse, d'un Julien l'Apostat ou du Grand Inquisiteur. Car Jésus n'est pas l'absolu à l'état pur, arbitraire ou insignifiant à merci. Ce pouvoir d'altérer, qu'il attribue au Père, l'a façonné dans toute sa vie humaine travaillée par l'Esprit de Dieu, de sorte que son comportement et sa personne manifestent le Royaume de Dieu qu'il annonce. Sa Pâque, « manifestation de la Puissance de Dieu », éclaire de façon paradoxale et presque dérisoire cet extraordinaire pouvoir qu'il a d'altérer le sens du monde au cœur de l'extrême faiblesse comme des espoirs les plus fervents et les plus exubérants.

Il s'agit donc de repérer d'abord le *comportement de Jésus* dans des actions typiques et répétées qui forment un ensemble relativement cohérent : une pratique d'altération et non pas une simple attitude de conformisme ou d'exécution selon des principes déjà établis par une autorité incontestée. Peu importe, dans ce contexte, que nous prenions les textes du Nouveau Testament tels qu'ils sont, sans chercher à savoir si tel ou tel verset s'applique bien au comportement historique de Jésus avant Pâques ou s'il est une interprétation des communautés après Pâques [4].

Dans un deuxième temps, nous mettrons en valeur quelques *actions symboliques* isolées qui sont encore plus précises sur l'enjeu du comportement de Jésus par rapport à toute légitimation religieuse et institutionnelle des pouvoirs.

Enfin, après avoir repéré les pratiques de Jésus et leurs convergences, il nous restera à leur trouver une explication et une cohérence qui se révèlent être autres que celles données à différents pouvoirs sociaux : *légitimation et permission.*

I

comportement de Jésus

Deux groupes d'affirmations s'imposent en contraste, lorsqu'on ouvre le Nouveau Testament.

remarque préliminaire

D'une part, le Christ glorifié se voit attribuer sans réserve la Toute-Puissance qui appartient à Dieu : « *Jésus, établi Fils de Dieu avec puissance* » (Rm 1, 4), « *avec cette force qu'il a de pouvoir même se soumettre tout* » (Ph 3, 21) ; « *ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante* » (He 1, 3) ; « *à Jésus-Christ la Gloire et la Puissance !* » (Ap. 1, 6 ; 5, 13...). Cette puissance proprement divine est reconnue à Jésus par suite de sa résurrection, qui annonce le triomphe messianique et le jugement eschatologique (en écho à ces paroles sur le Fils de l'Homme qui ont été revues à la lumière pascale : « *on verra le Fils de l'Homme venir avec puissance* », Mt 24, 30 et par.).

4. Cf. les remarques préliminaires de G. THEISSEN, **Le christianisme de Jésus,** Paris, Tournai, Desclée, 1979 (§ 0. 4).

D'autre part, si l'on considère Jésus avant Pâques, le départage est mieux fait entre ce qu'il *peut* réellement, ce qu'il ne *peut pas* et ce qu'il *pourrait* faire. Par exemple, il ne peut pas entrer ouvertement dans certaines villes (Mc 1, 45) lorsqu'il bute contre une opposition grandissante. Ailleurs, il ne peut faire de miracles (Mc 6, 45) et, en définitive, il ne peut éviter la mort. Par contre, les évangiles soulignent tous les pouvoirs repérables qui lui sont reconnus de fait : « *Tu peux me guérir* » (Mt 8, 2 ; 9, 28) ; il peut pardonner les péchés et chasser les démons, etc. Personne ne contestera que Jésus « *s'est montré un prophète puissant en œuvres* » (Lc 24, 19). Enfin, on reconnaît aussi ce qu'il pourrait faire, en particulier « *détruire le temple de Dieu* » (Mt 26, 11).
Ce contraste entre les pouvoirs repérables de Jésus de Nazareth et l'extraordinaire Puissance de Jésus-Christ souligne une nouvelle fois la rapidité avec laquelle s'est établie une christologie de Jésus Fils de Dieu dès les premiers écrits du Nouveau Testament[5]. On ne peut donc considérer les faits et gestes de Jésus en dehors de ce cadre d'interprétation de la foi, d'autant plus que ce cadre imprègne également le comportement des premiers croyants. En effet, chez tous, de Paul à l'Apocalypse, nous constatons ce même décalage entre la faiblesse sociale des premiers chrétiens (cf. 1 Co 1, 26) et leur assurance quasi fanatique de remporter la victoire : « *Soyez pleins d'assurance, j'ai vaincu le monde* » (Jn 16, 38 ; Rm 8, etc.). Très vite d'ailleurs, certains chrétiens transféreront dans l'ordre politique ce qui était avant tout une assurance eschatologique ; et on les verra chercher dans le pouvoir de l'empereur et des puissants des relais visibles de ce pouvoir eschatologique du Christ qui, pourtant, « *n'est pas de ce monde* » (Jn 18, 36). Mais ceci est une autre histoire que nous n'avons pas à considérer ici, bien qu'elle nous oblige à voir de plus près quels sont les pouvoirs de Jésus et comment ils se distinguent d'autres pouvoirs qui ont une autre conception de l'amour.
On peut distinguer trois aspects différents dans le comportement de Jésus : la qualité de sa Parole, des actes typiques et les actions symboliques.

1. La qualité de sa Parole.

Lorsque l'on sait quels liens unissent le pouvoir à la parole dans tous les domaines, et donc les liens entre la rhétorique et le politique au sens large, la qualité de la Parole de Jésus prend plus de relief. En effet, depuis le *Gorgias* de Platon en passant par Machiavel Hobbes, et Marx, on ne

5. Cf. M. HENGEL, **Jésus, Fils de Dieu,** Paris, Ed. du Cerf 1977.

cesse de s'interroger sur le mensonge et l'hypocrisie qui hantent le discours plus proprement politique et « idéologique » de ceux qui falsifient la réalité pour mieux garder ou s'octroyer le pouvoir. La guerre des communiqués et des déclarations dans les mass-media amplifie encore ce phénomène. Or Jésus se montre très dur sur ce point vis-à-vis de tous et particulièrement des autorités morales, religieuses et politiques. La polémique chrétienne primitive étendra ses invectives contre les scribes et les pharisiens : « *Faites donc et observez tout ce qu'ils peuvent vous dire, mais ne vous réglez pas sur leurs actes, car ils disent et ne font pas... Pour vous, ne vous faites pas appeler « Maître » car vous n'avez qu'un seul Maître et vous êtes tous frères* » (Mt 23, 3 et 8)[6].

Il accuse Hérode d'être un « *renard* » (Lc 13, 31 sv). Et, par ailleurs, il rejette le serment : « *quand vous parlez, dites « oui » ou « non » : tout le reste vient du Malin* » (Mt 5, 37).

une parole pleine d'autorité

On comprend que dans ce contexte la Parole de Jésus ait fait autorité, aussi bien pour les foules que pour ses ennemis : « *Les foules restaient frappées de son enseignement, car il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme leurs scribes* » (Mt 8, 5 ; Lc 7, 1 ; Mc 1, 21). On peut discuter sur le sens exact de ce mot « *autorité* » (*exousia*) et se demander si elle avait quelque rapport avec la fonction rabbinique. Mais il faut au moins reconnaître que Jésus apparaissait revêtu d'une autorité qui tenait à sa *personne* même (de type charismatique) et qui pouvait réorienter la vie et les relations de ses auditeurs.

Son autorité ne s'exerce pas seulement sur les foules, mais aussi dans le dialogue personnel : que l'on prenne les controverses avec ses adversaires ou les entretiens intimes (Samaritaine, Simon, Zacchée, la femme adultère et même le procès), Jésus est celui qui ne laisse se poursuivre la parole qu'au registre de la sincérité personnelle, de la réévaluation des relations sociales et de l'authenticité de l'objet en question. Il n'est pas possible de biaiser avec lui, sauf en rompant la rencontre. Et son langage est clair, direct, peu enclin aux raisonnements rabbiniques, si précieux que soient

6. Sur le renchérissement de la polémique chrétienne après Jésus : W. G. KUEMMEL, « Die weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer » (Mt 23, 13-36), in : **Antijudaïsmus im Neuen Testament ? Exegetische und systematische Beiträge,** éd. par W. Eckert, N. P. Levinson et M. Stöhr, München, 1967, pp. 135-147.

ces derniers. Il ne se laisse pas enfermer non plus dans le genre apocalyptique, ésotérique, ou dans la discussion philosophique. Son langage respecte l'auditeur, sans chercher à son profit le rapport de force ; il ne décide pas à sa place, refusant la manipulation ou la contrainte (miracles, décisions à prendre, dommages à éviter).

une parole dont la limpidité fait la force

Cette limpidité et cette force dans la parole doivent être notées pour mieux comprendre que les différents pouvoirs, reposant sur quelque falsification du langage, se soient ligués pour l'abattre et le faire taire. Car ses ennemis reconnaissent son autorité sur la foule et savent évaluer la menace plus que latente représentée par cet individu qui ne joue pas leur jeu. Or, dans le procès qu'ils lui intentent, ils ne peuvent le mettre en contradiction avec sa propre parole (cf. Jn 8, 46 ; 18, 19). Jésus refuse même de répondre aux accusations portées contre lui, indiquant par là qu'il ne peut pas être jugé par une parole falsifiée. Malgré les arguties de ses adversaires, il ne peut être mis non plus en contradiction avec la Loi et il doit être condamné pour des motifs politiques — accusation de sédition — qui ont pour but de faire taire un gêneur[7]. Mais cette condamnation ne peut écarter les questions posées par cette parole qui met à nu (He 4, 12 sv.) et remet en question tout pouvoir transformé en moyen de domination arbitraire du semblable par le semblable, alors que tout pouvoir devrait être un service entre frères de même dignité, qui se savent avoir tout reçu de Dieu et devoir lui rendre compte de leur gestion : « *tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait été donné d'En-Haut* » (Jn 19, 11 ; Mt 23, 3 et 8).

L'appel à l'« En-Haut », c'est-à-dire à Dieu, évoque déjà la « légitimation » de l'autorité de Jésus (dont il sera question dans la troisième partie) et son contenu. Jésus, qui n'a pu être condamné pour infraction à la loi religieuse juive, s'est pourtant montré son maître : il parle avec une autorité supérieure à celle de Moïse (cf. discours sur la montagne, Mt 5, 17 sv ; Jn 8, 46) et se réclame directement de Dieu. Si sa Parole fait autorité, ce n'est pas à cause de « libertés » qu'il prend avec la Loi, en la méprisant, mais parce qu'il la recentre autour de son origine : la Parole et la Volonté de Dieu. Il réforme la Loi, mais ne l'abolit pas

7. Ceci ressort particulièrement de la présentation du procès de Jésus par E. SCHILLEBEECKX, **Jésus. Die Geschichte von einem Lebenden,** Freiburg. Herder. **Vlg.,** 1975, pp. 279-280.

(contrairement à ce qu'un durcissement des conceptions juives et des polémiques pauliniennes pourrait laisser croire). Sa référence à Dieu reçoit un contenu dans ses actes qui n'ont rien à voir avec une pratique arbitraire incontrôlable qui serait pire que les pouvoirs abusifs qu'elle conteste.

2. Les actes typiques.

Dans le comportement de Jésus avant Pâques, ce sont des actes typiques et répétés qui s'imposent d'abord à l'attention. Du point de vue de la méthode historique critique, ils apparaissent avec plus de netteté, car les textes littéraires sont déterminés par des *genres* littéraires définis qui nous renvoient à des *types* d'actions précises (exorcismes, guérisons, etc.).

La prédication de Jésus est dominée par un thème : la venue du Royaume de Dieu. Mais, après le « printemps galiléen » qui lui vaut un certain succès populaire, Jésus se heurte à une opposition résolue (surtout en Judée) qui l'amène à joindre à sa prédication du Royaume l'annonce de sa passion. Celle-ci devait être un scandale pour les disciples qui attendaient l'établissement du Royaume de Dieu dont ils avaient déjà vu les premiers signes. C'est dire que la résurrection de Jésus va faire une impression extraordinaire en « réhabilitant » ce Jésus que sa mort honteuse semblait désavouer. En contrecoup, ce sont les grandes actions typiques de Jésus qui ressortent avec plus de vigueur comme lignes de force de la venue du Royaume. Trois axes se détachent particulièrement, marquant l'affrontement du Royaume de Dieu au règne du mal : les guérisons, les exorcismes et les différentes pratiques de réconciliation (pardon et repas avec les pécheurs). Cette venue du Royaume n'est pas un phénomène purement intérieur au cœur des femmes et des hommes, mais suppose des événements capables de modifier les relations humaines et de permettre ce monde nouveau selon Dieu.

les guérisons

C'est une pratique constante de Jésus : il redonne la santé, signe de salut, à ceux qui le désirent et l'en prient. Il ne l'impose pas.

La guérison des malades atteints de fièvres, lèpre, cécité ou autres dommages, n'est pas d'abord une intervention de type médical. Déjà, la comparaison avec les guérisseurs africains, par exemple, permettrait mieux de comprendre qu'une guérison est tributaire de toute une construction symbolique de l'univers où les forces du mal sont plus ou moins personnifiées.

De plus, on sait que les malades étaient tenus à l'écart de la société juive et considérés comme impurs. La maladie ainsi que la pratique de certaines activités « sales » (transport, blanchissage, etc.) équivalaient donc à une sorte d'excommunication pour une société structurée par la loi de pureté[8], et qui ne distinguait pas toujours entre le tabou de la souillure et l'expérience du péché, malgré l'enseignement prophétique. A l'inverse, la guérison signifiait la réintégration dans la communauté du peuple élu et donc aussi la possibilité d'avoir part, à nouveau, aux biens du salut. Par les guérisons qu'il opère, Jésus ne s'affirme donc pas d'abord comme un guérisseur parmi d'autres (qui aurait le « pouvoir »), mais il bouleverse des conventions morales qui font équivaloir maladie et péché. En même temps, il situe son activité dans l'espérance messianique en attente de l'intervention divine qui libérera entièrement Israël de tous ses maux.

guérisons le jour du sabbat

Cette signification s'impose particulièrement dans les guérisons opérées le jour du Sabbat. Ce jour n'est pas choisi par hasard, comme cela ressort du discours-programme tenu à la synagogue de Nazareth (Lc 4). Jésus y proclame clairement une libération, une guérison et un salut universels, une sorte d'ère sabbatique dont chaque sabbat et « l'année de faveur » sont le rappel, inscrit dans les sept jours de la création elle-même. Par là, Jésus revendique donc indirectement le pouvoir même de Dieu : alors que Dieu est supposé se reposer ce jour-là, depuis le septième jour de la création, Jésus agit. Il signifie ainsi que Dieu lui-même agit à nouveau par lui, pour redonner sens et ordre à l'univers chaotique et aux relations humaines malmenées (Jn 5, 17).

les exorcismes

Les exorcismes expriment de manière plus tranchée l'affrontement direct de Jésus au mal, en lui donnant une dimension cosmique. Le Royaume de Dieu avance en faisant reculer l'influence de Satan ou des puissances occultes qui semblent mener le monde[9]. Les exorcismes sont les aspects les plus visibles et les plus chargés symboliquement de cet enthousiasme

8. J. JEREMIAS, **Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire,** Paris, Ed. du Cerf, 1967, pp. 357 sv.
9. James REESE, « Le fait historique de la vie terrestre de Jésus : l'incarnation du pouvoir », **Concilium** 90, déc. 1973, p. 43.

avec lequel Jésus a commencé par prêcher efficacement le Royaume de Dieu : « *Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair* » (Lc 10, 18). Plus tard, lorsque l'opposition à la prédication de Jésus se fera plus résolue, les exorcismes semblent passer à l'arrière-plan. Il ne suffit pas en effet de vaincre Satan, symbole de l'opposition au règne de Dieu, si le cœur des femmes et des hommes n'est pas vraiment transformé.

les pratiques de réconciliation

Toute l'activité de Jésus culmine dans le désir de changer les relations entre les hommes et avec Dieu, de sorte que soient surmontées l'exploitation, la haine et la bonne conscience mortifère. C'est le désir de Dieu, en effet, que chacune et chacun puissent le reconnaître comme dispensateur de toute vie et vivre sans écraser son semblable.

De fait, nombreux sont les récits où l'on voit Jésus accueillir ceux qui sont prêts à rectifier leur vie (Zacchée, le jeune homme riche, des scribes, des publicains, etc.), à pousser plus avant le dialogue pour aider à la lucidité sur soi-même (Nicodème, la Samaritaine) et à demander le pardon ou à le recevoir largement (femme adultère, nombreuses paraboles).

Les repas avec les pécheurs, qui se distinguent des repas pharisiens réservés aux purs, sont des repas *ouverts :* ils inaugurent le repas eschatologique, le grand festin du Royaume de Dieu, la paix, l'amour et le pain pour tous. Ils anticipent la dernière Cène, repas-testament, qui résume le sens de toute la vie de Jésus comme vie donnée à tous pour réconcilier avec Dieu. La résurrection donnera à ce repas la certitude joyeuse de la réconciliation à venir.

ces actions instaurent un système de relations sociales radicalement neuf

Toutes ces actions indiquent donc des lignes de force du comportement de Jésus. Elles s'orientent toutes vers une modification radicale des règles qui organisent les relations entre les personnes, les normes morales et les contraintes sociales.

Une vision idéaliste de l'histoire, fascinée par les idées abstraites et absolues, ignore les intérêts de certains groupes sociaux qui se cachent derrière ces idéaux. Nous avons déjà vu que la maladie, certains métiers et le péché reconnu entraînaient la marginalisation sociale, à cause des règles de pureté. La pratique de Jésus bousculait ces règles et modifiait aussi les normes et les valeurs qui organisent les relations sociales. Guérir c'est

réintégrer quelqu'un dans la vie sociale et religieuse quotidienne et le réhabiliter dans son honneur bafoué.

Mais le comportement de Jésus ne bouscule pas seulement quelques grandes règles du jeu social par la remise en question des règles de pureté. Il vise directement, par des actions symboliques riches en signification, des pouvoirs précis. Ce sont ces actions ou ces événements singuliers qu'il s'agit maintenant d'évoquer.

II

les actions symboliques de jésus

Nous retiendrons ici non pas quelques constantes du comportement de Jésus, mais quelques actions ponctuelles qui n'en sont pas moins significatives, parce qu'elles mettent en valeur le rôle de Jésus par rapport aux passions et aux relations sociales du pouvoir et de l'amour. Ces actions symboliques — bien réelles — déconstruisent, de façon convergente, les différentes justifications dont se prévalent divers pouvoirs sociaux au nom de Dieu.

le notable riche

Cet homme (Mc 10, 17-31), que Matthieu présente comme jeune et dont Luc dit qu'il est un chef, dispose d'assez d'influence matérielle et morale pour être un notable : il est riche et se conduit en homme intègre. Il n'est donc pas seulement un notable, quelque membre de la *gentry* locale, mais un notable respectable, qui ne semble pas abuser de ses pouvoirs ou de son influence. Cependant, Jésus dit qu'il lui manque une seule chose pour être parfait : vendre tous ses biens et en faire profiter les pauvres. Cela équivaut pour cet homme à perdre ses pouvoirs, quitte à augmenter son autorité morale et spirituelle : il perdrait sa « *chance de pouvoir imposer sa volonté propre à d'autres* », quitte à leur donner de nouvelles chances d'espérer et d'orienter leur vie.

Ce passage d'évangile a toujours donné mauvaise conscience à beaucoup de ses auditeurs, particulièrement dans les lieux où la recherche du bien-être compte tant. Contrairement à d'autres traditions aussi bien juives ou musulmanes que chrétiennes, Jésus ne fait pas de la réussite une bénédiction de Dieu. Il ne considère pas pour autant l'argent et les biens de la vie comme un mal en soi ou quelque chose de honteux: Jésus sait bénéficier de l'hospitalité et des largesses de celles et ceux qui le reçoivent

ou l'accompagnent. Il donne plutôt à penser que les richesses procurent un pouvoir qui vit du « *sang du pauvre* », selon l'expression prophétique reprise par Léon Bloy, de même que le « *pouvoir est une violence exercée sur le peuple* », comme le fait dire M. Boulghakov dans *Le Maître et Marguerite.*

richesse, partage, service

En effet, l'inégalité des talents et des destins individuels ne justifie pas l'exploitation ou l'ignorance superbe de certains hommes par d'autres. C'est pourquoi il n'est pas possible à un riche de faire partie du monde selon Dieu. Dieu ou Mammon, il faut choisir. On trouve donc un parallèle constant dans l'enseignement de Jésus entre le fait de devoir faire fructifier et partager ce que l'on possède et, en même temps, de considérer le pouvoir comme un service fraternel. Il ne s'agit donc pas du romantisme de la pauvreté d'un « doux rêveur » ou du mépris du pouvoir, mais de leur subordination à l'amour fraternel.

Dans le contexte social du temps de Jésus, ce texte pouvait s'appliquer aux disciples les plus proches qui avaient tout quitté, mais exerçaient une autorité réelle sur les premières communautés. Mais il concernait aussi les membres des communautés et les propriétaires qui étaient invités à remettre leurs dettes (et pas seulement à pardonner les offenses) à ceux qui ne pouvaient pas les leur rendre.

L'énumération des commandements pratiqués par le notable riche se conclut sur l'invitation à partager ce qu'il a. Ailleurs, tous les commandements sont résumés dans l'amour du prochain [10]. Et c'est la même pro-

10. Outre les textes qui mettent l'amour du prochain au centre de la Loi (Ga 5, 14 ; Rm 13, 9 ; Jc 2, 8 ; Jn 13, 55), il est question trois fois du double commandement de l'amour (de Dieu et des hommes) dans le N. T. : Mt 22, 34 sv, Mc 12, 28 sv., Lc 10, 25 sv. On peut se demander si Jésus n'a pas répondu, en fait, par le seul commandement de l'amour du prochain, comme le pense Boismard (**Synopse** t. II, § 285). E. Köster pense qu'il n'y avait au début, dans le judaïsme, que l'amour de Dieu créateur comme unique commandement et que le double commandement serait venu sous l'influence chrétienne qui aurait introduit la numérotation (« Synoptische Uberlieferung bei den apostolischen Vätern », **Text. Untersuchungen** 65, 1957, pp. 170-172). De toutes façons, Mt insiste sur le fait que le second commandement est semblable au premier et en donne ainsi un principe d'interprétation (BURCHARD, « Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Uberlieferung », dans : **Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde,** Göttingen, 1970, pp. 39-62). Cette explication correspond à l'expé-

messe d'hériter du Royaume de Dieu qui est faite à ceux qui ont tout quitté (Mc 10, 29) et à ceux qui n'auront pas fermé leur cœur devant le moindre de leurs frères (Mt 25, 31 sv). C'est aussi la même requête qui s'y exprime de ne pas avoir d'autre ambition, en exerçant un pouvoir, que de servir (Mc 10, 35-45) et de refuser les titres des notables : « *Maître* », « *Père* », « *Docteur* » (Mt 23, 8-10).

Cette requête ne s'exprime pas seulement en général, elle vise des groupes de pouvoirs plus précis.

l'impôt à césar

Ce passage (Mc 12, 13-17), souvent commenté et fertile en controverses, a au moins un sens évident si on le replace dans le contexte palestinien du temps de Jésus. En effet, les Juifs les plus intransigeants du point de vue religieux refusaient toute effigie de l'empereur, car celui-ci était l'objet d'un culte religieux, idolâtre et contraire à la foi juive. Nationalisme et religion allaient ainsi de pair. Les Juifs les plus activistes, les zélotes, se faisaient donc un devoir sacré de bouter les Romains et leur culte impie hors du pays. Ils n'hésitaient pas non plus à châtier les collaborateurs et à rançonner les riches, en cherchant la restauration de l'Etat religieux juif ancien.

Il n'y a donc pas seulement un piège habile dans la question posée à Jésus : ou bien il paye les impôts aux Romains et il est un collaborateur, ou bien il refuse et il est un agitateur qui n'ose pas l'avouer, puisque par ailleurs il se refuse personnellement à la violence armée des zélotes et des sicaires. En fait, le piège soulève une question de principe sur les rapports de l'Etat et de la religion. Or Jésus renvoie d'abord la monnaie à l'ordre pragmatique dont sont tributaires tous ses interlocuteurs (puisqu'ils se servent bien de cette monnaie pour vivre), mais, au-delà, il refuse

rience johannique : 1 Jn 4, 8 ; 4, 20 : « **Si quelqu'un dit : j'aime Dieu, et qu'il déteste son frère, c'est un menteur** ».
Sur la place de ce double commandement dans le judaïsme : Andreas NISSEN, **Gott und der nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe,** Tübingen, 1974. Cette étude très fouillée aboutit à dire que l'Ancien Testament ne peut être résumé dans le commandement de l'amour, car toutes les lois et tous les commandements ont une valeur inaliénable dans un ensemble cohérent et indivisible. C'est pourquoi, selon lui, Jésus n'est déjà plus juif en centrant son enseignement sur le double commandment. On notera cependant que la Torah indique des recentrements sur l'amour (Ex 23, 43 ; Dt 6, 5 ; 30, 16) et que l'Ancien Testament contient d'autres débordements par les prophètes (Is, 50, 8 ; 53) et la sagesse (Pr 25, 21 sv.).

toute sacralisation de la domination politique, celle de César comme celle d'un pouvoir d'Etat juif.

dans ce texte, ni le contre-pouvoir n'est cautionné a priori...

Dans ce contexte, il ne s'agit pas de reprendre pour la trancher la question de savoir si Jésus était un révolutionnaire. Cette question a été souvent débattue depuis Reimarus au XVIIIe siècle, le socialiste Kautsky en 1908, Eisler, Brandon et d'autres [11]. Cette question est mal posée, si elle ne tient pas compte de la différence des situations historiques et si elle vise à « récupérer » Jésus pour donner une caution évangélique ou théologique à un pouvoir ou à un contre-pouvoir politique. Elle ne peut pas non plus amener à trancher la question de la légitimité d'une violence révolutionnaire armée. Le comportement de Jésus est complexe : il sait employer la violence verbale et attaquer les pouvoirs établis, il s'oppose aux vendeurs du Temple et accueille des zélotes parmi ses disciples, mais demande aux partisans armés de prendre leurs propres responsabilités : « *Celui qui tire l'épée périra par l'épée* » (Mt 26, 52).

Cependant, Jésus a refusé, *personnellement*, la violence armée. Il ne l'a pas refusée *systématiquement*, comme les premiers chrétiens qui cherchèrent très vite à ne pas apparaître comme des fauteurs de troubles dans l'Empire, quitte à recommander l'obéissance à l'Etat, comme Paul, ce que Jésus n'avait pas fait (dès la victoire de Constantin, le concile d'Arles (314) ira même jusqu'à excommunier les soldats qui désertent en temps de paix). Il n'empêche que toute une lignée de chrétiens a gardé sa méfiance vis-à-vis des différents pouvoirs et que certains se sont révoltés contre eux au nom de ce même Jésus. Notre époque et les chrétiens de pays aux situations si différentes ne peuvent donc répéter matériellement la réponse historique de Jésus. Seule la liberté spirituelle permet de trouver la voie « en esprit de vérité ». C'est pourquoi nous nous attachons ici à discerner les enjeux du comportement de Jésus.

11. Plus récemment, voir les deux opinions divergentes de S. G. F. BRANDON, **Jésus et les zélotes. Recherches sur le facteur politique dans le christianime primitif,** Paris, Flammarion, 1975, et de M. HENGEL, **Jésus et la violence révolutionnaire,** Paris, Ed. du Cerf, 1973, sans compter ses autres apports à la question. Voir enfin, plus synthétique : G. THEISSEN, **Le christianisme de Jésus, op. cit. supra,** note 4.

... ni le pouvoir établi ne se trouve légitimé

Si l'on estime que toute société historique est bâtie sur des rapports de force changeants qui donnent tour à tour le pouvoir aux plus puissants au détriment des autres, on peut dire que Jésus se refuse à donner la caution de Dieu à ces « ordres-désordres » établis. La simple prédication du Royaume de Dieu à venir implique le caractère provisoire de tous les pouvoirs en place : leur légitimité est jugée à l'aune de cette venue inéluctable. Et cette approche est précisée par les béatitudes, la remise des dettes, le pouvoir comme service, etc. Ainsi, toute société doit être remise en cause si elle ne vise cette fraternité idéale qui juge le pouvoir des hommes. Et il y a, alors, bien des moyens, proprement politiques, de chercher une société plus juste.

purification du temple

Il ne faut pas grossir l'événement, car l'action de Jésus, bousculant quelques tables de marchands ou de changeurs (Mc 11, 17), ne pouvait guère aller au-delà d'une démonstration symbolique sans alerter la garde du Temple et, au besoin, les troupes romaines. Mais la valeur symbolique est grande, en continuité avec la réponse donnée à propos de l'impôt à César.

Le second Temple, commencé par Hérode en 20 av. J.-C. et qui ne sera terminé qu'en 64 après J.-C., n'avait plus la signification politique et religieuse du premier Temple bâti sous Salomon en même temps que l'Etat et détruit au moment de l'Exil à Babylone en 586. Le second Temple ne pouvait plus être ce lieu de la centralisation religieuse, le siège privilégié de la présence divine, le centre du sacerdoce hiérarchisé, le lieu du trésor et l'allié de la centralisation politique recherchée par le roi en défendant un seul lieu légitime de culte[12]. Depuis la destruction du premier Temple et la fin de l'indépendance politique du royaume de Juda, c'en était fini de l'Etat religieux juif. Même dans la restauration tentée après le retour d'Exil en 532 et la construction d'une sorte de Temple provisoire, la loi religieuse plaçait un grand-prêtre et non un roi à la tête de « l'Etat » sous tutelle perse, puis hellénistique, enfin romaine. Le second Temple ne pouvait exprimer qu'une nostalgie politico-religieuse ou un programme de restauration, mais il ne correspondait plus à la réalité d'autrefois : l'Etat indépendant n'existait plus et divers groupes (dont les baptistes et les qûmraniens) refusaient le Temple et son sacerdoce, alors

12. R. E. CLEMENTS, **God and Temple**, Oxford, 1965.

que se développaient dans la diaspora et jusqu'au sein du Temple des synagogues qui n'avaient plus besoin des sacrifices sanglants. La destruction du second Temple en 70 après J.-C. signifiera « *l'instauration irréversible du judaïsme en tant que "Synagogue", c'est-à-dire Nation-Eglise et non plus Nation-Etat. Et ce faisant le règne de* l'orthodoxie *venait prendre le relais du règne de la* légalité »[13].

Du coup, privé de la légitimation religieuse et politique, le Temple devenait simplement un lieu de négoce (animaux de sacrifice, change, artisanat), ce que Jésus lui reproche justement d'être devenu.

l'alibi religieux pour fonder l'exploitation des hommes

Seulement, ce lieu de négoce était aussi une véritable entreprise de construction employant des milliers d'ouvriers et le centre d'une industrie touristique dont profitait tout Jérusalem. C'est pourquoi le geste de Jésus ne visait pas seulement l'aristocratie sadducéenne ou sacerdotale et la confusion politico-religieuse qu'il dénonçait déjà dans la question sur l'impôt payé à César. Jésus dérangeait l'économie de toute une ville et c'est cette population de Jérusalem qui a pu réclamer sa mort. Le geste de Jésus prend alors plus d'ampleur car il n'a rien d'un geste démagogique ou « social » (du moins pour les habitants de Jérusalem), à moins d'y voir le geste d'un révolutionnaire à la cambodgienne qui veut la destruction des villes et des privilèges qui s'y rattachent. Or ce n'est pas ce qui ressort de sa prédication. Il faut donc y voir la pointe extrême et risquée de sa critique de toutes les normes et institutions qui se servent de l'alibi religieux pour fonder l'exploitation d'autres hommes.

C'est ce que révèle encore la dernière action symbolique qui constitue son testament : le lavement des pieds, la Cène et le procès.

le lavement des pieds, la cène et le procès

Le lavement des pieds et la Cène résument le sens de la vie de Jésus comme donnée à tous pour que soit manifesté le Royaume de Dieu. Ils expriment aussi ce que Jésus a refusé toute sa vie et qui est symbolisé par le récit de la tentation : *le refus de « prendre le pouvoir » dans le seul dessein d'imposer le bien plus efficacement.* Il écarte donc encore une fois

13. A. PAUL, « Aux origines du christianisme », dans **La Pensée 200**, août 1978, p. 44. Cette Nation-Eglise ou Synagogue est une « **Eglise, identifiée au judaïsme tout entier, privée de Terre et de Temple** » (**ibid**, p. 43).

un messianisme purement temporel. Il refuse, jusqu'au prix de son sang, d'exercer un pouvoir faux, c'est-à-dire un pouvoir qui falsifierait la parole et la vérité en manipulant d'autres êtres.

L'institution de la Cène, que Jean ne rappelle pas dans le dernier repas de Jésus avec ses disciples, annonce l'Eucharistie elle-même. Celle-ci donne le sens des relations d'amour et de pouvoir dans l'Eglise qui célèbre le don du Seigneur. La richesse sacramentelle de cet acte est immense, mais on peut se contenter d'en souligner ici une dimension : la communion avec le Seigneur (ressuscité) implique une pratique de partage fraternel semblable à la sienne. C'est ce que Paul souligne en opposant les repas *privés*, où quelques-uns se repaissent à satiété au détriment des autres, au repas (*public*) « *du Seigneur* » qui donne sa vie pour tous afin de constituer un seul Corps vivant.

la vérité du pouvoir

L'incorporation au Corps du Christ ressuscité, dans sa dimension d'espérance, ne se comprend pas sans cette extraordinaire attente du partage du pain et de l'amour fraternel dans l'action de grâces. L'Eucharistie, qui dit ce qu'est l'Eglise, exprime donc aussi la recherche d'un type de pouvoirs et d'un amour qu'il n'est pas facile de réaliser, même lorsque ces pouvoirs s'appellent « ministères ».

Le procès devant Pilate (Jn 18, 33-38), tel qu'il est rapporté par Jean, même s'il n'est pas garanti historiquement, dit bien la manière dont Jésus a clairement refusé un pouvoir qui ne serait pas *vrai* et donc véritable signe d'amour. Pilate, le politique opportuniste (et cruel de surcroît), ne comprend rien à la question de la « vérité » ou de la parole non falsifiée qui remettrait son pouvoir en question. Oswald Spengler écrit à ce propos dans *Le Déclin de l'Occident* : « *Lorsque Jésus fut conduit devant Pilate, le monde des faits et celui des vérités s'affrontèrent sans médiation ni réconciliation possible, avec une netteté et une violence symbolique telle qu'on ne voit pas de scène comparable à celle-ci dans l'histoire universelle* »[14].

14. Cité par M. HENGEL, **Christus und die Macht,** Stuttgart, 1974, p. 45. Ce livre élargit considérablement la problématique habituelle, trop polémique, et qui fait abstraction des légitimations de l'époque ou de l'histoire des religions.

III

légitimation et permission

Nous avons vu quelques gestes significatifs de Jésus : ceux qui se répétaient et ceux qui étaient chargés d'une plus grande richesse symbolique. Il nous reste à voir comment en rendre compte dans un discours qui puisse en faire reconnaître un sens possible.

la foi, compréhension de jésus déterminant mon présent et mon avenir

En effet, on ne s'intéresse pas à l'histoire de Jésus par simple curiosité, mais pour mieux comprendre notre situation et rendre possible un avenir. Croyant, je suis impliqué par cette histoire, qui est riche en significations, et la distance historique me convient pour mieux inventer à nouveau, sans répéter ce qui est à jamais disparu. L'œuvre de l'Esprit est là, pour faire devenir nôtre et à notre manière ce que fut sa liberté, à sa manière. L'interprétation du destin et de la personne de Jésus correspond à un *choix* effectué dans la *foi* mais destiné à mieux rendre compte de la pleine stature de Jésus-Christ et propre à mieux éclairer les choix de notre propre histoire. Après l'analyse des pratiques, nous pouvons donc remonter maintenant jusqu'aux raisons de cette pratique et les situer par rapport aux discours de légitimation qui justifient un état de fait et cherchent ainsi à susciter l'adhésion.

légitimation et religion

M. Weber écrit que « *l'activité et tout particulièrement l'activité sociale, et plus spécialement encore une relation sociale, peut s'orienter, du côté de ceux qui y participent, d'après la* représentation *de l'existence d'un* ordre légitime. *La chance que les choses se passent réellement ainsi, nous l'appelons "validité" de l'ordre en question* »[15]. M. Weber distingue bien la *représentation* d'un *ordre légitime* et sa *validité :* c'est-à-dire le pouvoir ou la chance qu'il a de s'imposer effectivement dans une société donnée, malgré les résistances. Il n'y a donc pas à faire équivaloir ordre légitime et ordre établi : l'ordre légitime, au titre des représentations, peut être une critique des ordres établis actuels et désigner un ordre à venir. Cet

15. M. WEBER, **Economie et société, op. cit. supra,** note 2, § 5 : « Concept d'ordre légitime ».

ordre légitime, tout comme le pouvoir, ne se limite pas au domaine politique ; il organise aussi le domaine religieux (pour ne pas parler de la culture, de l'économie, de l'instruction, etc.). Mais il s'impose par des moyens différents selon les domaines en question. La domination politique peut utiliser davantage la contrainte physique (armée, police, justice, fiscalité...) ; la domination « hiérocratique », elle, use habituellement de moyens plus « psychiques » (contraintes institutionnelles, culpabilité, règles de conscience...), pas forcément moins efficaces.
Avec M. Weber, on retiendra qu'il y a également différents types de domination : rationnelle (et bureaucratique), traditionnelle (liée à des chefs représentant une tradition) et charismatique (dépendant des vertus d'une *personne* particulière). Cette différenciation est importante, puisqu'elle indique qu'il y a toujours du jeu dans l'ordre des légitimations, car chacune d'entre elles peut être remise en question par l'autre : la domination traditionnelle et bureaucratique, par exemple, peut être remise en question par des personnages charismatiques (un Jésus ou un François d'Assise, par exemple). Ce jeu social et cette concurrence entre différents types de domination rappellent ainsi que tout ordre repose sur une *violence* légitime qui peut être déséquilibrée par une nouvelle violence (une idée plus forte et un rapport de forces différent). En effet, un ordre légitime s'impose par des images, des rites et des discours (idées d'égalité, de sécurité et de bien-être, par ex.), liés à des personnes et à des groupes sociaux (des couches sociales qui cherchent à imposer leur point de vue). Il en est de même de la religion.

le rôle social de la religion

Une religion instituée formule des réponses à des défis ou à de graves questions concernant la vie, la mort, la souffrance, l'injustice, les relations avec les éléments naturels et les personnes. Au sein du chaos et du non-sens que peuvent représenter les forces naturelles, la mort, la guerre, etc., les religions proposent un ordre. Ainsi, la Genèse débute par la mise en ordre du chaos, fixant une limite au ciel et à la terre, à l'eau et aux animaux. La foi et les rites liturgiques donnent un sens aux rythmes saisonniers et aux événements qui remettent en question notre univers familier : naissance, transgressions, mariage, mort... Toute la symbolique religieuse est dominée par l'idée de *justice* et de *réconciliation,* par le dépassement du chaos (que celui-ci soit supprimé définitivement ou pas). Il s'agit toujours d'un ordre à sauver ou à restaurer.

L'enseignement religieux propose ce qu'il faut croire pour entrer dans l'expérience du salut et apprend à discerner ce qu'il faut rejeter comme faux et nocif. La religion, même fondée sur une vision de la grâce et de la liberté, n'en finit pas de distinguer entre ce qui est permis et ce qui est défendu (ou non profitable), en définissant ainsi un ordre.

D'un bout à l'autre des livres bibliques, de l'Ancien à la fin du Nouveau Testament, l'idée de *justice* organise donc l'ensemble des rapports entre les hommes et avec Dieu, dans tous les domaines de la vie. Et si l'enseignement de Jésus fait culminer cette attente de justice dans l'*amour* fraternel, qui résume toute la Loi et les Prophètes, c'est pour sortir du cercle trop étroit et en définitive injuste de la réciprocité entre amis et de la riposte entre ennemis. Le point névralgique de ce dépassement est le pardon et particulièrement le *pardon des ennemis*[16], car ils obligent à situer les relations humaines au-delà ou en-deçà du pur rapport de forces et à tenter une nouvelle logique de vie qui soit différente de la loi du (momentanément) plus fort. Jésus parle donc d'une « justice nouvelle » et, lorsqu'il lave les pieds de ses disciples, dans un geste symbolique qui résume toute sa vie, il leur donne un *commandement nouveau : « Aimez-vous les uns les autres »* (Jn 13, 34). C'est la *nouveauté* de ce commandement qu'il faut comprendre pour saisir quels choix la foi opère dans la symbolique religieuse de la réconciliation. Ces *choix,* qui caractérisent la *foi,* marquent des ruptures qui détachent les croyants de la sacralisation de tout ordre établi et d'une religion qui ne serait que la doublure sacralisée et idéologique de cet ordre.

le commandement nouveau

Nous avons vu que l'autorité de Jésus frappait ses contemporains. Il ne parlait pas comme les scribes, les fonctionnaires d'une institution ou les membres d'une organisation sociale puissante. De fait, on ne peut fonder la légitimation de l'action de Jésus sur un pouvoir ou sur un groupe social déterminé : Jésus n'est ni rabbin, ni prêtre, ni leader politique, ni notable.

16. Le thème du pardon des ennemis n'est pas étranger à l'antiquité (Cf. Luise SCHOTTROFF, « Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesus tradition », dans : **Jesus Christus in Historie und Theologie, Festschr. Conzelmann,** Tübingen, 1975, pp. 197-221), mais Jésus ne le fait pas dépendre d'une infériorité ou supériorité sociale (il vaut mieux pardonner à un puissant si l'on veut être épargné ou à un inférieur si l'on veut gagner ou garder sa bienveillance) : Jésus se réfère à la venue du Royaume : cf. Dieter LUEHRMANN, « Liebet eure Feinde », **Zeitschrift. Kath. Theol.** 69, 1972.

Son autorité ne se fonde pas sur un pouvoir politique, économique, culturel ou religieux qui serait institué socialement et par là repérable. En ce sens, partageant la condition de ceux qui n'ont pas de pouvoir institutionnellement accordé et reconnu, il est un pauvre. Il ne représente pas pour autant un contre-pouvoir fondé sur sa seule situation sociale, du fait de son appartenance présumée à une classe opprimée, désappropriée de sa force de travail ou des moyens de production. S'il peut être reconnu comme leur par les opprimés, ce n'est pas d'abord à cause de sa seule situation sociale de pauvre, ou parce que celle-ci serait privilégiée arbitrairement par Dieu. De même, sa condition divine ne suffit pas à canoniser la pauvreté dans laquelle il a vécu, bien que, après coup, cette condition nous fasse réfléchir sur la dignité inaliénable de tout homme sans pouvoir (Jn 13 ; Mt 25).

En fait, s'il peut être reconnu comme leur par les pauvres, c'est parce qu'il partage leur espérance du monde nouveau qu'il annonce et attend, en refusant toute résignation, témoignant ainsi de la justice de Dieu.

Si l'autorité de Jésus ne provient pas d'un pouvoir social institutionnalisé, elle ne s'appuie pas non plus sur un contre-pouvoir qui jouerait la foule contre les chefs. Jésus ne condamne pas les pouvoirs en tant que tels, mais il refuse leur sacralisation et nous oblige à les situer à leur juste place : *une* médiation *humaine* entre puissance et autorité.

une vigilance constante face à tous les pouvoirs

Cette position n'aboutit pas à un désintérêt pour les pouvoirs. En effet, Jésus n'est pas un marginal, contrairement à ce que certains voudraient faire croire[17] — car la marginalité conforte le pouvoir existant. Au contraire, Jésus a revendiqué une place radicale : celle même de Dieu, capable qu'il est de se mettre au-dessus de Moïse, de pardonner les péchés et de percer les secrets des cœurs, de reprendre la création interrompue le jour du sabbat. Cette puissance et cette autorité divines n'entrent pas directement en concurrence avec les pouvoirs terrestres pour dominer le monde et ouvrir la guerre des légitimations. « *La puissance de Dieu se manifeste dans la Croix* » et la faiblesse humaine (cf. 1 Co 1, 18-25 et

17. Par exemple chez K. HOLL, **Jésus en mauvaise compagnie.** « L'analyse en a été faite maintes fois. Toute marginalité sert le centre, en ce qu'elle lui apporte des images toutes faites à recoder, des bribes à raccommoder, une possibilité de sursymbolisation » (Lucien SFEZ, **L'enfer et le paradis, Critique de la théologie politique,** Paris, P.U.F., 1978, p. 468).

2 Co 12, 5 et 9). L'autorité de Jésus, qu'il fait remonter au Père, n'est autre que celle d'un amour *nouveau* qui n'est pas fondé sur la réciprocité ou l'attirance[18], mais sur la proposition de grâce qui *permet* la venue effective de nouvelles relations entre les hommes. Fondé sur une mort, une vie donnée dans la Pâque victorieuse, et non sur une puissance sociale, cet amour nouveau ne peut légitimer aucun pouvoir existant : il ne peut que poser la question de leur orientation. Lorsque le Père fait grâce, pardonne, redonne à chacune et chacun sa dignité, bouleverse les préjugés et les fausses lois, il *donne* la possibilité d'un nouveau printemps. Et ce don fonde un nouveau commandement.

la nouveauté du don de dieu

Le commandement nouveau donné par Jésus à ses disciples n'est pas un commandement qui s'ajouterait à d'autres déjà existants et dont l'humanité abonde. L'amour fraternel qu'il demande, en effet, est déjà contenu dans l'Ancien Testament, même s'il n'en est pas le centre, et il se trouve déjà dans la sagesse des nations. Sa nouveauté ne consiste pas non plus à mettre ce commandement au premier rang des autres, car il ne serait alors que le premier, sans être radicalement nouveau, différent des âges précédents. La nouveauté se comprend d'après la Pâque de Jésus pour tous, comme révélation de Dieu qui fait grâce et nous donne *l'Esprit.*

La Pâque et le don de l'Esprit éclairent en contrecoup le secret du destin et de l'action de Jésus. C'est ce Don nouveau qui retire leur légitimité exclusive aux alliances anciennes et aux situations de fait et qui permet la venue du Royaume et la promulgation du commandement nouveau. Car « *le don précède la loi* »[19]. C'est ce Don qui nous situe au cœur de l'expérience spirituelle de Jésus, expérience radicale vaste comme un voyage intérieur sans frontières et irrépressible comme les droits de l'individu face aux pouvoirs institués. Pour s'en approcher dans la perspective que nous avons suivie jusqu'ici, il faut relire les textes prophétiques sur l'alliance nouvelle : Jr 31 ; Ez 26 ; Jl 3 ; Za 8-14, que nous ne pouvons pas citer ici en entier.

18. Ce qui la distingue encore de la pratique politique du don telle qu'elle fonctionne dans **l'évergétisme.**

19. C'est ce que Thomas d'Aquin développait dans sa **Somme théologique** sur la Loi nouvelle. Cf. P. BEAUCHAMP, **L'un et l'autre Testament. Essai de lecture,** Paris, Ed. du Seuil, 1976, p. 259.

l'expérience de l'esprit

Tous les textes prophétiques rappellent le droit qui préside aux relations de pouvoir et d'amour selon Dieu. Le prophète intervient pour rappeler le droit selon Dieu lorsqu'il est bafoué. A cause de cette injustice et de cette infidélité des hommes, les textes prophétiques annoncent le malheur et débouchent sur l'attente d'un monde nouveau subordonné au don de l'Esprit. Celui-ci ne vient pas comme un *deus ex machina,* une super-énergie surnaturelle et arbitraire, il intervient là où il peut jouer librement dans la disponibilité au Dieu-Amour, travailler au sein de nos questions et de nos désirs et permettre la rupture avec le tissu usé des jours sombres. Cette disponibilité s'exprime dans l'Evangile par la totale « obéissance » du Fils au Père tout au long de son destin et jusque dans la mort : cette disponibilité marque enfin la réconciliation du Pouvoir et de la Parole au sein d'un peuple. C'est alors que l'Esprit peut manifester Dieu dans la contingence la plus extrême : rendre possible la vie dans ce qui paraissait être l'impasse, la mort d'un témoin rejeté par son peuple. Rappelons au moins trois traits de cette expérience selon l'Esprit telle qu'elle nous est donnée en espérance dans les textes prophétiques :

1. L'immédiateté de la Loi, intérieure au cœur et à la liberté et non pas imposée de l'extérieur.

2. La constitution d'un peuple fraternel qui ne fait pas des complémentarités humaines des moyens de domination arbitraire : les rapports entre jeunes et vieux, hommes et femmes, Temple et vie profane ne fondent plus de relations d'exploitation (Jl 3 ; Jr 31, 34 ; Za 12).

3. Le pardon, qui reconnaît clairement les conflits et les adversaires, propose de briser le cercle de la réciprocité et d'établir de nouveaux rapports universels : « *ils me connaîtront tous parce que je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché* » (Jr 31, 34).

Du discours inaugural de Nazareth, nous sommes renvoyés à la naissance de l'Eglise à la Pentecôte, dans la force des premiers jours.

personne ne peut risquer à notre place

Il n'est pas surprenant de nous retrouver devant l'événement de Pentecôte, alors que nous évoquons les relations de l'amour et du pouvoir chez Jésus. Les Actes des Apôtres nous présentent en effet le groupe des Douze enfermés dans une pièce verrouillée. L'Esprit de Dieu survient alors comme un vent violent qui secoue l'édifice. Les Douze se retrouvent

hors les murs, en dehors des règles d'un judaïsme clos qui les séparait des autres peuples. La langue maternelle qui les isolait devient l'une des multiples langues des peuples de la terre. Une citadelle s'effondre avec ses privilèges pour faire droit à des rencontres fraternelles, où tout est encore à créer. Une nouvelle histoire est possible. Il a fallu la mort de Jésus pour que les disciples cessent d'attendre le libérateur providentiel qui les dispenserait des durs combats et des folles espérances de la vie. Lorsque Jésus meurt et rend son dernier souffle, le silence est pesant comme l'atmosphère d'une cellule d'isolement. Tous les espoirs semblent s'envoler en laissant se cimenter l'impasse. En fait, ce silence est la grâce inouïe d'une réécoute de la Parole de Jésus. C'est le temps de l'Esprit qui se met à travailler au creux de nos risques et de nos espérances. Bienheureuse résurrection, lorsque Jésus s'impose à nouveau comme « *le Vivant qui traversa la mort* » (cf. Ap 1, 17-18).

Personne ne peut risquer à notre place. Nous avons à démêler à notre tour les inextricables fils du pouvoir et de l'amour qui nous tissent si intimement dans un ensemble qui nous dépasse de toutes parts. Mais nous voyons, dans le bâti de la toile, cette singulière esquisse d'un fil solide, tout d'une pièce, sans teinture artificielle, n'en cachant aucun autre dont il tirerait profit en secret.

Il faut une grande liberté spirituelle pour aller plus avant encore dans la découverte de Jésus, surtout lorsqu'il est question de pouvoir et d'amour. Il est insuffisant de se cantonner dans le domaine des opportunismes politiques, des conflits idéologiques ou dans l'illusoire recherche d'une troisième voie (comme s'il existait une position pure !). Les questions de l'Evangile sont, de toutes façons, plus radicales que le seul champ politique, puisqu'elles concernent notre disponibilité à être altérés indéfiniment par des désirs dont nous sommes autant sujet qu'objet. L'Evangile nous invite à les faire passer par une mort qui se coule dans la bienheureuse Pâque du Christ. A l'inverse, tout désir qui ne refuse pas l'exploitation dégradante de l'autre s'inscrit dans une logique mortifère qui échappe à l'altération pascale.

bernard lauret

CENTRE ALBERT-LE-GRAND

SESSIONS D'ÉTÉ 1979

7 sessions dans une dynamique de recherche commune

*** 11-16 juin :**

BIEN VIEILLIR EN CE TEMPS-CI

Dans le cadre des sessions « Jeunesse du 3e Age ».
Comment être présent à notre temps avec notre âge ?
Avec : Edmond Caille, Françoise Le Duc.

*** 10-15 juillet :**

FEMMES ET HOMMES DANS L'EGLISE : VERS DE NOUVEAUX MINISTERES.

Quelles voies nouvelles s'ouvrent vers une véritable collaboration Femmes-Hommes, partenaires égaux mais non identiques.
Avec : Marie-Jeanne Berere, Henri Denis, Renée Dufour.

*** 23-28 juillet :**

L'AVENTURE DE CHACUN, CHEMIN DE SA PROPRE FOI.

Comment notre vie, avec ses évolutions et ses ruptures nous permet de nous saisir comme croyants.
Avec : Bernard Feillet, Martin Hillairet.

*** 5-10 août :**

OUVRIR L'APOCALYPSE

Découvrir ce livre qui porte jusqu'à nous le cri et l'espoir de croyants en butte à l'oppression.
Comment le lire encore aujourd'hui ? Avec Christian Biot et Léo Scherer.

*** 13-18 août :**

MET-ON DU VIN NOUVEAU DANS DE VIEILLES OUTRES ?

Y-a-t-il un levier de transformation sociale dans les tentatives faites par quelques-uns pour vivre autrement ?
Avec : Christian Biot et Sylvie Rambour.

*** 25-30 août :**

LA PSYCHOLOGIE NOUS VEUT-ELLE TOUJOURS DU BIEN ?

Depuis que la psychologie envahit tous les secteurs de l'existence, comment pouvons-nous encore nous approprier notre vie et nos actes ?
Session en collaboration avec la Revue « Echanges ».
Avec : Martin Hillairet, Marie-Paul Saulou, Bruno Simon.

*** 3-9 septembre :**

DIEU ET L'HOMME, POUR QUOI FAIRE ?

La responsabilité que nous prenons d'effectuer ce monde nous donne-t-elle une voix pour répondre à la Parole du Dieu créateur ?
Avec : Jean-Yves Jolif, Jacques Pohier.

N.-B. : Chacune des sessions comporte davantage d'intervenants que les noms cités ici.

Renseignements et inscriptions : CENTRE ALBERT LE GRAND B. P. 105
69210 L'ARBRESLE

chronique d'œcuménisme (1)

Avec un retard de quelques mois, le monastère bénédictin de Chevetogne (Belgique) a célébré le cinquantenaire de sa fondation par un colloque tenu du 30 août au 3 septembre 1976. Les Actes viennent d'en paraître sous forme d'un volume d'hommage à Dom Olivier Rousseau pour son quatre-vingtième anniversaire [1].

les précurseurs

Le colloque a été en fait entièrement consacré à Dom Lambert Beauduin, le fondateur, que l'historien Roger Aubert campe dans les différents aspects de sa riche personnalité. Deux sections du livre sont consacrées respectivement à l'inspirateur du mouvement liturgique (avec des contributions d'A. Haquin et B. Fischer), au moine et au spirituel (de nouveau par A. Haquin, et par R. Poelman, N. Egender). Dans l'optique de cette chronique, nous nous arrêterons plus spécialement aux contributions qui décrivent l'apôtre de l'unité chrétienne. Régis Ladous, spécialiste de cet autre pionnier que fut Fernand Portal, place côte à côte ces deux hommes que la vie rapprocha seulement quelques mois avant la mort de Portal, d'août 1925 à juin 1926. Mais ils s'apprécièrent mutuellement. C'est Portal qui, se souvenant de Pusey, fournit à Beauduin le titre de la revue, toujours bien vivante aujourd'hui, des moines de l'union : **Irenikon.** Vingt ans auparavant, elle avait eu un prototype dans la **Revue catholique des Eglises** (1904-1908) et même une préfiguration dans la **Revue Anglo-Romaine** à la trop brève existence (1895-1896).

Pour R. Ladous, le leitmotiv portalien de la mutation, de la conversion, de la réforme des Eglises n'aurait cependant pas coïncidé entièrement avec « l'Eglise anglicane unie non absorbée » de Dom Lambert. Est-ce certain ?

1. **Veilleur avant l'aurore. Colloque Lambert Beauduin,** Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1978, 300 p.

Qu'on se reporte à une autre communication du même recueil dans laquelle Emmanuel Lanne prend un angle de vue différent et, intervertissant les positions, souligne les « réticences [de Beauduin] vis-à-vis des perspectives d'une "réunion en corps" selon la visée du P. Portal » (p. 289).

Etienne Fouilloux, dans un travail très neuf pour les lecteurs français, rapproche Dom Lambert d'un autre bénédictin, Gérard van Caloen, de vingt ans son aîné. Le destin et le zèle unioniste des deux hommes ont en effet quelque chose de comparable ; mais, d'une étude passionnante des événements survenus pour ses deux héros entre 1919 et 1928, E. Fouilloux conclut qu'il ne faut exagérer ni les ressemblances ni les influences. Plus précisément, il détecte deux différences fondamentales qu'il ramasse en une phrase : pour mieux émerger de l'unionisme, en lequel demeure van Caloen, Beauduin propose un chemin monastique inédit. Le bâtisseur d'Amay — transporté plus tard à Chevetogne — a d'ailleurs pris son bien partout où il le trouvait, quitte à marquer tous les éléments de sa forte personnalité et, dans le domaine des influences subies par lui, certaines ont été plus déterminantes que celle de van Caloen : entre autres, celles de Mgr Szeptickij et du P. d'Herbigny.

Dans une contribution qui clôt le volume, et à laquelle nous avons déjà fait référence, le P. Lanne plaide pour l'unité de la vie de Dom Beauduin : il n'y a pas eu substitution radicale de l'intérêt unioniste à l'intérêt liturgique. Au contraire, on peut discerner le développement homogène d'une pensée fidèle à ses intuitions premières. « Même si, au cours des années vingt, Dom Lambert a découvert, par ses contacts avec l'anglicanisme et avec l'Orient chrétien, des dimensions nouvelles et jusque là ignorées, sa perception essentielle du mystère de l'Eglise est restée la même qu'aux origines du mouvement liturgique. » C'est cette perception qui anima son grand dessein de « rassemblement de tous les frères dans l'uni-

que Corps du Christ, pour s'élever en Lui vers le Père dans la gloire » (p. 293).

On rapprochera de ce volume la brochure dans laquelle le chanoine J. Dessain reproduit — enrichi d'une brève note préliminaire — le texte du mémoire écrit par Dom Beauduin et lu par le cardinal Mercier lors des « Conversations de Malines », le 20 mai 1925 [2]. L'auteur a joint la photocopie de la lettre de Beauduin à Mercier (31 janvier 1925) qui authentifie l'origine du texte. Ce document fameux qui contribua à la disgrâce de Dom Lambert a récemment reçu la "canonisation" de Paul VI accueillant à Rome, en avril 1977, le Dr Coggan, archevêque de Cantorbéry, et déclarant que « ces paroles d'espoir, **l'Eglise anglicane unie non absorbée,** sont dorénavant plus qu'un simple rêve » (p. 6).

Régis Ladous publie un recueil de textes de Fernand Portal répartis en deux sections : avec les chrétiens séparés, avec les gens de Javel. Il ne s'agit pas d'illustrer tous les aspects de la vie du fameux lazariste, mais d'interpeller les chrétiens d'aujourd'hui par Portal interposé : comment l'Eglise peut-elle encore être missionnaire ? Une brève introduction, un tableau chronologique et des textes émanant de correspondants de Portal (Lord Halifax, abbé Morel, Madame Galice...) aident à situer les extraits choisis dans la trame de la vie d'un homme qui « a porté et supporté l'Eglise de son temps » et qui, comme l'écrit Jacques Desseaux, « a pressenti toutes les mutations actuelles et toutes les exigences qui devaient en découler pour la vie chrétienne et pour l'annonce de l'Evangile aujourd'hui ».

Max Joseph Metzger (1887-1944), prêtre allemand, fondateur de la Société du Christ Roi et du mouvement **Una Sancta,** est peu connu en France. Et pourtant, après la première guerre mondiale, il fut sans doute le premier Allemand à prendre la parole en public à Paris (et à la prendre en français) dans le cadre d'un Congrès international pour la paix (1921) ; et la presse religieuse qualifia son intervention d'« événement historique ».

Leonard Swidler avait déjà écrit un chapitre sur Metzger dans son ouvrage sur l'histoire du mouvement **Una Sancta** [4] ; ces quelques pages étaient basées sur des études faites à la fin des années cinquante. L'été 1963, l'auteur américain a repris ses recherches en Allemagne et en Autriche. Par suite d'un fâcheux concours de circonstances, son ouvrage ne fut édité qu'en 1977 [5]. Entre temps, en 1966, un membre de la Société du Christ Roi, Marianne Mœhring, avait publié en Allemagne une autre biographie de Metzger [6], volume de plus de trois cents pages, précieux en particulier par ses documents ; on y trouve, entre autres, le traité théologique sur l'Eglise, resté inédit, dont Metzger avait rédigé les cent trente-huit pages durant dix mois de détention.

Quant à l'essai de Swidler, il décrit successivement les premières tâches pastorales de Metzger, son travail social et apostolique et surtout son action en faveur de la paix et de l'œcuménisme. Les dernières pages du livre sont consacrées à son procès et à son exécution par les nazis pour « haute trahison ». En réalité, Metzger avait imprudemment confié à une femme, qui le trahit, un memorandum concernant la reconstruction morale de l'Alle-

2. **L'Eglise anglicane unie non absorbée,** chez le commentateur (J. Dessain), Mechelen, 1977, 28 p.
3. Fernand PORTAL, **Refaire l'Eglise de toujours,** textes présentés par Régis LADOUS, Paris, Nouvelle cité, 1977, 260 p. Le cinquantenaire de la mort de l'abbé Portal et du cardinal Mercier a été l'occasion de plusieurs publications parmi lesquelles nous signalons les excellents numéros de la revue **Unité des chrétiens** : Portal (N° 22), Mercier (N° 23) et, ultérieurement, Lambert Beauduin (N° 29).

4. Léonard SWIDLER, **The Ecumenical Vanguard. The History of the Una Sancta Movement,** Pittsburgh, Duquesne University Press, 1966.
5. ID., **Bloodwitness for Peace and Unity. The Life of Max Josef Metzger,** Philadelphie, Ecumenical Press and Denville, Dimension Books, 1977, 122 p.
6. Marianne MOEHRING, **Taeter des Wortes. Max Josef Metzger, Leben und Wirken,** Meitingen, Kurios Verlag, 1966.

magne après la défaite qu'il savait inévitable. La Gestapo le surveillait depuis longtemps (il fut emprisonné à trois reprises avant l'arrestation finale de juin 1943), bien qu'il n'ait nullement été un "politique" : sa vie fut orientée vers la construction de la paix entre les hommes et la réunion des chrétiens.

Né dans une famille tout à fait catholique, il eut assez tôt des contacts avec le protestantisme ; en 1927, il fut un des prêtres catholiques à participer à la conférence de « Foi et Constitution » à Lausanne ; dans les périodiques qu'il multiplia, mais que les nazis interdirent les uns après les autres, il consacra à l'œcuménisme des pages dont certaines sont annonciatrices de Vatican II ; il écrivit en 1939 à Pie XII sa conviction que, dans le maintien des divisions, les facteurs psychologiques ont plus de poids que les facteurs doctrinaux ; il encouragea le pape à créer une commission mixte de dialogue pour préparer un concile général de réunion; il fut en contact avec l'abbé Laurent Remillieux (orthographié à tort par Swidler Remillioux), qui ne fut pas seulement un précurseur du renouveau liturgique dans sa paroisse Saint-Alban de Lyon, ni un infatigable apôtre de la paix, mais aussi l'inspirateur et le compagnon de l'abbé Couturier pour les premières démarches œcuméniques de ce dernier.

Nous n'avons pas de biographie de Metzger en français. Pourquoi ne pas offrir aux lecteurs de chez nous le vivant portrait que trace de lui Leonard Swidler ?

Un autre scholar américain, Paul M. Minus Jr, historien méthodiste, avait présenté, en 1962, une dissertation de doctorat à l'Université de Yale sur « la reconsidération catholique contemporaine du protestantisme dans l'Europe francophone » [7]. Il élargit maintenant son sujet à l'ensemble du catholicisme et conduit son enquête jusqu'à son achèvement normal : Vatican II [8].

Son ouvrage s'ouvre sur des chapitres historiques : quelques tentatives de dialogue et de réunion du XVIe au XIXe siècle ; il s'arrête plus longuement aux vues du pape Léon XIII, de l'abbé Portal et du Père Paul de Graymor ; puis aux Conversations de Malines et à la redécouverte, par le catholicisme, du christianisme oriental avec, en particulier, Dom Beauduin (bien que ce thème sorte de son sujet). Le chapitre suivant décrit les transformations du protestantisme moderne vues par les catholiques : le mouvement œcuménique, la théologie néo-orthodoxe, le mouvement liturgique, l'action commune des chrétiens dans le monde. Quatre pionniers modernes sont présentés ensuite : Congar, Couturier, Metzger et Lortz. Puis vient la seconde guerre mondiale et ses conséquences pour le rapprochement interconfessionnel, le règne de Pie XII, les reformulations catholiques et l'achèvement de Vatican II avec le **Décret sur l'œcuménisme.** Les quelques indications sur l'après-concile qui terminent le volume mériteraient d'être approfondies et enrichies, en particulier en ce qui concerne les mariages mixtes. Mais ce serait une nouvelle étude !

La conclusion de P. Minus est que, près de dix ans après la clôture de Vatican II, on discerne à la fois des signes d'ouverture et des signes de retrait dans l'Eglise catholique : les expériences œcuméniques du peuple chrétien et les conclusions des théologiens vont au-delà des décisions de la hiérarchie. Mais il ne faut pas perdre espoir, car le pèlerinage œcuménique — comme ce livre l'a bien montré — est fait d'avances et de reculs. La route n'est pas rectiligne. Les progrès effectués au XXe siècle permettent vraiment d'espérer que « les deux Eglises sœurs, catholique et protestante, continueront à avancer vers la découverte d'une forme acceptable des deux côtés de **communion ecclésiale parfaite** » (p. 247).

7. Paul M. MINUS, jr, **The Contemporary Catholic Reconsideration of Protestantism in French-speaking Europe,** Yale University, 1962.

8. ID., **The Catholic Rediscovery of Protestantism. A History of Roman Catholic Ecumenical Pioneering,** New York, Paulist Press, 1976, 262 p.

L'auteur, bien documenté sur la France, la Belgique, l'Allemagne, le semble moins en ce qui concerne la Suisse. S'il cite bien deux fois Otto Karrer (mais en en faisant un Allemand), on s'étonne de ne pas trouver des noms comme ceux de l'abbé Edmond Chavaz ou de Mgr Besson. On corrigera (p. 163) la date de naissance du Groupe des Dombes : 1937 et non 1946.

Qu'on nous permette à ce propos une brève remarque suggérée par ce qui nous apparaît comme une lacune de plusieurs des ouvrages que nous venons de signaler. A cette première rencontre du Groupe des Dombes, quatre prêtres lyonnais étaient présents : Paul Couturier, Jules Monchanin, Laurent Rémillieux et Lucien Richard. Les trois premiers en tout cas ont trouvé leurs biographes. Mais ces derniers — et ceux qui, ultérieurement, s'en inspirèrent — ont unifié leurs héros au risque de les faire apparaître comme les hommes d'une seule pensée : la prière pour l'unité des chrétiens, la découverte des spiritualités extrême-orientales, le renouveau liturgique. Surtout ils n'ont pas toujours suffisamment mis l'accent sur les liens qui existaient entre eux. Il y aurait une étude à faire sur la pensée chrétienne à Lyon dans les années précédant immédiatement la seconde guerre mondiale et en particulier sur la conjonction — les sources communes, l'aide mutuelle et l'influence réciproque — des têtes de file de ce triple « œcuménisme » : entre les chrétiens, entre l'Occident et l'Extrême-Orient, entre les hommes de bonne volonté.

la réforme et les églises de la réforme

Où est l'Eglise ? Quelles sont ses frontières ? Voilà des questions qui sous-tendent le dialogue œcuménique. J. Courvoisier, qui fut pendant trente ans professeur d'histoire ecclésiastique à Genève et à Neuchâtel, apporte une contribution importante à ce dossier en étudiant comment, dans les Eglises issues de la Réforme du XVIe siècle, on est passé progressivement de l'idée de remise en ordre de l'unique Eglise catholique à la constitution de communautés séparées les unes des autres [9]. L'enquête se limite à la tradition réformée mais, dit l'auteur, elle pourrait être poursuivie dans le luthéranisme.

J. Courvoisier étudie d'abord l'ecclésiologie de Zwingli et celle de Calvin (les meilleures pages du livre, à notre avis) : en opposition aux anabaptistes qui rompent complètement avec l'Eglise romaine, les deux Réformateurs tiennent une « ecclésiologie de **relation.** Elle ne se conçoit pas sans ce vis-à-vis qui est l'Eglise traditionnelle ». Calvin « a voulu réformer une Eglise qui existait déjà et a maintenu opiniâtrement qu'il ne s'en séparait pas. Ses invectives mêmes vis-à-vis de certains de ses dignitaires en témoignent à leur manière » (p. 100). « En face de l'Eglise anabaptiste, ou de l'Eglise romaine, Eglises complètes, totales si l'on peut dire, l'Eglise "réformée" est une communauté, ou une série de communautés, dans l'attente » (p. 76).

Les premiers théologiens orthodoxes du XVIIe siècle pensent de même : Du Moulin (1568-1658), par exemple, attaque non pas l'Eglise traditionnelle pour la supprimer, mais la religion romaine, c'est-à-dire ce qui se pratique **dans** l'Eglise. La perspective est encore semblable, avec des nuances, chez Claude (1619-1687), François Turrettini (1623-1687), Jurieu (1637-1713) et Bénédict Pictet (1665-1724).

Ce sont le puritanisme et le piétisme qui donnent aux Eglises réformées leur forme de dénominations face à l'Eglise catholique romaine. Avec des théologiens comme Ostervald (1663-1747) et Jean-Alphonse Turrettini (1671-1737), le pas est franchi : « Les Eglises protestantes se sont constituées, elles se considèrent comme des Eglises au sens total de ce terme, pouvant vivre sans le vis-à-vis ecclésiologique de l'Eglise traditionnelle. La rupture paraît maintenant consommée entre cette dernière et les mouvements qui en sont issus et

9. Jaques COURVOISIER, **De la Réforme au protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée** (Théologie historique 45), Paris, Beauchesne, 1977, 210 p.

qui, à l'origine, visaient à la réformer et non à constituer de nouvelles Eglises » (p. 184).

Bourré de citations et enrichi en annexe d'extraits de confessions de foi, l'ouvrage de J. Courvoisier constitue à la fois un précieux recueil et un plaidoyer vigoureux pour l'adoption, dans l'effort en faveur de l'unité chrétienne, d'un point de vue « catholique » (l'unité est déjà donnée) par opposition à un point de vue « œcuménique » (l'unité esf à faire). Même si l'on ne suit pas l'auteur jusqu'au bout, par exemple dans l'utilisation de ce vocabulaire, on ne pourra qu'être stimulé par sa réflexion.

En conclusion, J. Courvoisier reconnaît qu'aujourd'hui « le climat a changé concernant le dialogue possible entre l'Eglise romaine et les réformés » (p. 191), mais on s'étonne de ne le voir appuyer cette affirmation incontestable que sur quelques très brèves citations de théologiens ou d'évêques sans faire aucune référence à des documents de Vatican II (par exemple, le fameux **« subsistit in »** de la **Constitution sur l'Eglise** et du **Décret sur l'œcuménisme)** ni à des faits qui témoignent clairement d'une évolution de la compréhension ecclésiologique qu'a l'Eglise catholique des autres communions chrétiennes. Sans doute est-ce par discrétion que l'historien se tait au seuil de l'actualité.

Invité par la Fédération Protestante de France, Mgr Le Bourgeois, président de la Commission épiscopale pour l'unité, a adressé aux protestants de notre pays, le 8 novembre 1975, un vigoureux message en trois parties : le protestantisme interroge ma foi, mes questions aux Eglises protestantes, annoncer Jésus-Christ ensemble. Cette interpellation historique, fait œcuménique de grande importance, n'a pas suscité autant de réactions qu'on l'espérait : les questions posées n'étaient-elles pas bonnes ou étaient-elles trop bonnes ? Cependant la revue **Foi et Vie** a publié le message de l'évêque d'Autun suivi des réponses de sept personnalités protestantes[10]: le professeur F. Lovsky et les pasteurs M. Sweeting, J.-P. Monsarrat, H. Roux, R. Revet, R. Mehl et G. Appia : le dernier article qu'ait écrit, quinze jours avant sa mort le 20 septembre 1977, cet homme auquel l'œcuménisme en France doit beaucoup, tant il a rempli avec flamme et discernement son ministère de responsable des relations avec le catholicisme.

Ces textes sont intéressants mais laissent le lecteur un peu sur sa faim. A plusieurs reprises il a le sentiment d'un dialogue de sourds : les questions de l'évêque catholique sur l'ecclésiologie et le ministère semblent porter dans le vide et les réponses insatisfaisantes viennent d'ailleurs. L'article d'H. Roux, cependant, n'est pas sans évoquer les affirmations que nous venons de relever chez J. Courvoisier. Après avoir remercié Mgr Le Bourgeois de l'éloge qu'il fait de l'« homme protestant », il appelle les communautés chrétiennes à la nécessaire « repentance ecclésiale » et demande aux Eglises protestantes « de se tenir prêtes... à disparaître éventuellement **en tant qu'institutions** ». « Ce serait, ajoute-t-il à la suite du pasteur J. Valette, dans le droit fil de la Réforme » (p. 41).

L'importante **Histoire des protestants en France**[11], œuvre collective publiée par l'un des très rares éditeurs français non parisiens (cela mérite d'être souligné), n'entre pas directement dans cette chronique. Elle y entre d'autant moins que l'œcuménisme est traité fort discrètement dans deux chapitres qui se complètent et se recoupent (« Les réveils et la vie interne du protestantisme depuis environ 1800 » et « L'Etat, l'opinion et les protestants depuis le début du XIXe siècle ») et à l'intérieur desquels les sutures entre les différentes sections sont parfois un peu heurtées (cf. p. 316).

Dans le premier de ces chapitres, l'œcuménisme semble ne commencer qu'au lendemain de la seconde guerre mondiale (p. 331) (il est vrai que le Groupe des Dombes, cité quelques lignes plus bas, s'il fut fondé en 1937, comprenait au début surtout des participants protestants de Suisse et non de France), mais, dans le chapitre suivant (p. 380), on remonte

10. N° 1-2, janvier-avril 1978.

11. **Histoire des protestants en France,** Toulouse, Privat, 1977, 490 p.

avec raison jusqu'aux années trente et même jusqu'en 1927 avec l'action d'un pionnier disparu en 1978 : Abel Miroglio.
La participation des Français aux mouvements œcuméniques mondiaux puis au Conseil œcuménique des Eglises n'est que très rapidement signalée. Il est un peu court d'écrire sans autre détail, à propos de « **Life and Work** », que « les Français jouent un rôle important dans ce mouvement » (p. 310). Les efforts œcuméniques catholiques ne sont mentionnés qu'épisodiquement. Il est vrai que, jusque vers les années trente, « le modèle catholique de l'œcuménisme, l'unionisme, s'intéressait davantage à l'orthodoxie et à l'anglicanisme qu'au protestantisme » (p. 380), mais, pour la période suivante, c'est assez inexact de ne faire mention du P. Congar et de son livre **Chrétiens désunis** que dans une phrase qui décrit « un rapprochement, au moins méthodologique, entre partisans de la théologie barthienne qui réévaluent la dogmatique et refusent l'aconfessionnalisme et certains néo-thomistes [De Lubac figure ici à côté de Congar]... qui opèrent une relecture de la Bible et des Pères de l'Eglise » (p. 380). L'affirmation selon laquelle « la position officielle du Vatican se durcit avec l'Instruction du Saint-Office du 20 décembre 1949, **De motione oecumenica** » (p. 332) devrait être nuancée : on (Ch. Boyer, mais aussi P. Couturier et d'autres) a souligné au contraire sans paradoxe que ce document a constitué la première tentative de l'Eglise catholique pour participer au mouvement œcuménique au lieu de lui opposer purement et simplement une fin de non recevoir (Encyclique **Mortalium animos** de 1928. Avertissement du Saint-Office le 5 juin 1948, à la veille de l'assemblée d'Amsterdam, pp. 331 et 380).
Mais nous avons tort de chercher dans ce volume ce qu'il ne prétend pas nous offrir : les détails de l'histoire contemporaine, pas plus dans le domaine de l'œcuménisme que dans d'autres domaines. Ce dont il faut nous réjouir sincèrement, c'est d'avoir une synthèse globale fort utile. A signaler une iconographie très évocatrice.
Après avoir lu les pages consacrées dans ce volume aux Réveils du XIX[e] siècle, on pourra se plonger avec fruit dans la publication érudite qu'Alice Wemyss consacre au même sujet [12]. C'est avec crainte et tremblement, dit-elle dans sa préface, qu'elle s'est risquée à aborder des questions encore quelque peu brûlantes et elle ne se fait pas d'illusions sur l'accueil que risque de recevoir son travail.
A l'inverse du précédent, cet ouvrage est une mine de renseignements sur des points de détail. On se servira des nombreuses tables qui figurent à la fin (chronologie, index des sujets, des noms de lieu). La bibliographie abondante est difficile à utiliser. La distinction des notes scientifiques renvoyées à la fin du volume (il manque les notes 23, 24, 25 de la quatrième partie) et des notes explicatives, au bas des pages, se défend ; encore faudrait-il que ces dernières soient exactes : quelle curieuse présentation de la succession apostolique, par exemple (p. 18) : « Doctrine selon laquelle le pouvoir des Apôtres est transmis par les évêques leurs sucesseurs aux prêtres » ! Contestée, dit l'auteur, par la plupart des protestants, elle sera, ajouterons-nous, si elle est définie de la sorte, repousée également par les théologiens catholiques.
Personne ne s'étonnera que ce volume ne soit guère « édifiant » du point de vue œcuménique; on y trouvera cependant, ici ou là, quelques témoignages de compréhension, voire même de collaboration, entre des protestants et des catholiques.
Hébert Roux décrit son itinéraire pastoral et œcuménique de la désunion vers la communion [13]. C'est celui d'un pasteur de l'Eglise

12. Alice WEMYSS, **Histoire du Réveil, 1790-1849,** Paris, Les Bergers et les Mages, 1977, 280 p.
13. Hébert ROUX, **De la désunion vers la communion. Un itinéraire pastoral et œcuménique,** Paris, Ed. du Centurion, 1978, 312 p. Le Père Maurice Villain, disciple fidèle de l'abbé Couturier, pionnier de l'œcuménisme en France et au-delà des frontières, est décédé le 18 mars 1977. Il a laissé des **Mémoires** inachevés : leur publication, que nous espérons prochaine, sera l'occasion de nous arrêter sur la riche personnalité de cet homme de Dieu qui fut à la fois un historien, un théologien et, avant tout, un spirituel.

Réformée de France dont le ministère « a été contemporain au cours de près d'un demi-siècle d'un certain nombre d'événements qui ont marqué l'histoire de [son] Eglise, en particulier dans le domaine de ses relations œcuméniques notamment avec le catholicisme » (p. 8). H. Roux n'a pas été seulement un contemporain de la recherche œcuménique, il en a été un acteur, œuvrant d'abord pour l'unité au sein du protestantisme français (unité réformée de 1938) et ensuite pour le dialogue avec l'Eglise catholique, en particulier comme chargé de mission officiel dans ce domaine. Les étapes de ce cheminement sont retracées dans un livre où l'auteur s'efface souvent derrière les faits. Quelques minimes erreurs n'enlèvent rien au prix de ce témoignage (par exemple, p. 258, la brochure **Pastorale commune des foyers mixtes** a été publiée après l'Instruction de la Congrégation de la foi **Matrimonium mixtum** de 1966 mais **avant** le Motu proprio **Matrimonia mixta** — et non **Matrimonia sancta** — de Paul VI qui ne date que de 1970 ; p. 276 : je suppose qu'il faut lire clergé **séculier** et non **régulier** ; p. 282, les débuts du Comité français pour l'unité des chrétiens ne se déroulèrent pas exactement comme l'auteur les décrit).

Dans les années vingt, le pasteur L. Dallière écrivait à H. Roux : « Vous êtes un des rares que je connaisse pour qui le catholicisme pose une vraie question ». Je compléterais volontiers : Hébert Roux est un des pasteurs protestants grâce au sérieux et à la volonté de dialogue desquels les questions des Eglises de la Réforme sont parvenues jusqu'aux oreilles catholiques. Ce beau livre de mémoires en porte témoignage

L'affirmation lue plus haut sous la plume d'un auteur réformé qu'il ne s'est pas agi au XVIe siècle de créer une nouvelle Eglise est reprise du point de vue luthérien par Harding Meyer dans une contribution sur l'œcuménisme qui fait partie d'un volume collectif consacré à l'Eglise luthérienne (notez le singulier) dans son passé et son présent [14].

Après avoir posé et prouvé l'affirmation que nous venons de dire, l'auteur montre que, très tôt, le luthéranisme a été soucieux d'« œcuménisme » : Colloque de Marbourg, Confession d'Augsbourg, Concorde de Wittenberg, etc. Il relève ensuite des initiatives intéressantes du XVIIe au XIXe siècle : N. Hunnius (1585-1643) et son idée de **collegium irenicum** interconfessionnel, G. Calixt (1586-1656), Molanus (1633-1722) et ses contacts avec Spinola puis avec Bossuet, le piétisme... Mais, au début du XIXe siècle, le luthéranisme allemand est traumatisé par des unions avec les réformés — la plupart du temps imposées par le pouvoir civil — et il est ainsi vacciné contre l'« unionisme », c'est-à-dire l'établissement de communions ecclésiales sans le respect des différences doctrinales.

Par voie de conséquence, en Europe, mais aussi pour d'autres raisons en Amérique, un renouveau de confessionnalisme luthérien se produit au XIXe siècle, qu'il serait erroné d'opposer à l'œcuménisme, car ce dernier inclut aussi un rapprochement des Eglises à l'intérieur d'une même famille confessionnelle.

H. Meyer montre ensuite que l'œcuménisme au sens large est un des buts de la « Convention luthérienne mondiale » depuis ses débuts (1920) et que cette perspective a été accentuée dans les rédactions successives (1947, 1963) de la constitution de la « Fédération luthérienne mondiale ». Il montre aussi qu'aujourd'hui l'attitude envers les unions d'Eglises a changé. La Fédération luthérienne, loin de déconseiller à ses Eglises membres de participer à des négociations d'union, est prête à les y aider ; l'établissement d'une union « ne doit pas conduire à une rupture des relations avec la Fédération si la déclaration confessionnelle de l'Eglise unie est en accord substantiel avec la base doctrinale de la Fédéra-

14. Vilmos VAJTA (ed.), **The Lutheran Church. Past and Present,** Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1977, 392 p. Version allemande originale : **Die Evangelisch-lutherische Kirche. Vergangenheit und Gegenwart,** Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1976.

tion » (p. 247 : la condition mise est évidemment importante).

Ayant encore montré la part importante que les luthériens prennent, depuis une décennie, aux dialogues bilatéraux, H. Meyer conclut en disant que l'œcuménisme suppose, non une suppression, mais un renouvellement des identités confessionnelles, « une redéfinition des confessions grâce au dialogue » qui doit conduire à cette « diversité réconciliée » dans laquelle il voit le modèle de l'unité à venir (p. 250).

Les autres contributions de ce volume édité par Vilmos Vajta permettent de mieux connaître le luthéranisme : son établissement historique (avec chapitres spéciaux sur la Scandinavie et l'Europe de l'Est) ; sa théologie : les Saintes Ecritures, la confession de foi, le culte et la vie sacramentelle, la piété, le ministère ordonné et l'ordre ecclésiastique, l'éthique sociale, la mission ; son insertion dans le monde d'aujourd'hui : dans l'Europe du Nord et du Centre, dans les pays socialistes, dans l'Amérique du Nord et du Sud, en Asie et en Afrique. L'ouvrage se termine par une étude sur le rôle de la « Fédération luthérienne mondiale ».

rené beaupère

(*Le manque de place nous oblige à renvoyer la seconde partie de cette chronique au prochain numéro. — N.D.L.R.*)